

Bernd Hausberger

Miradas a la misión jesuita en la Nueva España

EL COLEGIO DE MÉXICO

MIRADAS A LA MISIÓN JESUITA EN LA NUEVA ESPAÑA

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

MIRADAS A LA MISIÓN JESUITA EN LA NUEVA ESPAÑA

Bernd Hausberger
Selección y prólogo del autor



EL COLEGIO DE MÉXICO

271.530972
H3761m

Hausberger, Bernd. 1960-
Miradas a la Misión Jesuita en la Nueva España / Bernd Hausberger, selección y prólogo del autor. -- 1a ed. -- México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2015.
374 p. ; 22 cm.

ISBN 978-607-462-800-5

1. Jesuitas — Misiones — México — Historia. 2. Jesuitas — Misiones — Nueva España — Historia. I. t.

Primera edición, 2015

Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

ISBN 978-607-462-800-5

Impreso en México

ÍNDICE

PREFACIO

Al releer los trabajos aquí reunidos y escritos en los últimos veinte años, me doy cuenta que dicen tanto sobre mí como sobre su tema, es decir sobre la labor misionera de la Compañía de Jesús en la Nueva España. Como con el tiempo he perdido la fe en la objetividad como algo desligado del individuo que realiza la investigación histórica, me parece conveniente ahondar un poco en la relación entre mi persona y mis aficiones académicas. Esto también es un intento de contextualizar la investigación histórica de forma más realista y quitarle la aureola de que nace de una necesidad del saber presentada como algo transcendental y desvinculado de intereses individuales. Ciertamente la crítica, sobre todo la postmodernista, ha puesto el dedo en la llaga. Pero también ella prefiere, por lo general, guardar silencio sobre la presencia del autor (de la crítica); y sospecho que esto se hace también para no dañar el estatus de la investigación histórica como algo de interés e importancia común. Ahora bien, como en mis investigaciones me he empezado a interesar cada vez más en la perspectiva y el papel de los actores, pues es sólo lógico que aplique esta inquietud a mi propio trabajo, aunque sea de forma ligera y, por la naturaleza de tal autoobservación, subjetiva.

La misión jesuita es un fenómeno fascinante y clave para la comprensión de la colonización española de América y del papel del Occidente en los inicios de la globalización. Mas mi interés en el tema inicialmente fue bastante banal. Recuerdo que en mi primer semestre en la Universidad de Viena, en octubre de 1978, mi venerado profesor Günther Hamann, presentó una clase sobre la época de los descubrimientos. Fue una clase de tenor convencional, pero dedicó un amplio espacio a los misioneros jesuitas, sus mapas y escritos, de los que creo que nunca había escuchado antes. Hamann era luterano, lo que no se cansaba de profesar, para insistir que entre gente cultivada la diferencia confesional no debe constituir ningún problema de comprensión, algo que nos sonaba un poco anacrónico, pues como estudiantes austriacos de los años

setenta, en su mayoría, habíamos sido socializados en un mundo católico, pero sin grandes preocupaciones religiosas. Más al caso vino, por consiguiente, que el profesor consideraba la tolerancia moderna como superficial, pues, como explicó, es muy fácil ser tolerante en cosas que no nos importan. Al observar años más tarde la complicada relación entre los misioneros católicos y los indios del noroeste novohispano, recordaría con frecuencia su juicio (y también hoy, al observar la polémica en Europa sobre el velo de las mujeres musulmanas).

En la universidad me dedicaba también a otros temas. En dos seminarios, con Karl Brunner, analizamos cómo la Edad Media ha sido y es instrumentalizada para construir largas raíces a las diferentes naciones europeas. De ahí me quedaron, además de algunos conocimientos de la historia medieval española y las polémicas historiográficas sobre ella, la desconfianza frente a los intentos de nacionalizar *a posteriori* a los misioneros, actitud que caracteriza gran parte de la (escasa) bibliografía centroeuropea sobre ellos. Pero en realidad, en esos momentos me estaba olvidando de los jesuitas, aunque si me acercaba a la historia latinoamericana. Casi no tengo memoria de los dos cursos de historia política de América Latina, que como profesor invitado desde Colonia impartía Günter Kahle, al quien por su pronunciado antiamericanismo lo consideraba hombre de izquierda, para enterarme más tarde que en realidad pertenecía a la ultraderecha, una lección duradera; conmigo, en realidad, siempre fue muy gentil. Algo más tarde asistí a un curso multitudinario, de otro profesor invitado, Friedrich Katz, sobre la Revolución mexicana, y también a un seminario sobre los problemas agrarios de México a lo largo de los últimos cinco siglos, organizado por Peter Feldbauer y otro profesor austriaco, pero residente en México, Herbert Frey. Ahí me tocó escribir un trabajo sobre los proyectos de reforma agraria durante la Revolución mexicana. Con Peter mi cooperación dura hasta hoy, y Herbert, allí y más tarde en México, me obligó de forma bastante dura a cuestionarme a mí mismo a partir de sus exigencias conceptuales y teóricas, una experiencia muy útil, aunque al final me serviría sobre todo para afirmarme como historiador con bases más firmes. Mi tesis de *Magister*, por sugerencia de Hamann y su colaborador Johannes Dörflinger, ciertamente la hice sobre un ingeniero minero de Salzburgo, que a mediados del siglo XIX trabajaba en las minas de oro de Minas Gerais e hizo una desafortunada expedición científica al interior de Sudamérica, dejando un legado

de papeles a la Academia de Ciencias de Viena. Se llamaba Virgil von Helmreichen von Brunnfeld y está hoy casi totalmente olvidado. Pero también en este desvío aprendí algo, y fue la enorme importancia de la minería de metales preciosos en la historia latinoamericana.

Hasta ahí mis planes (no muy entusiastas) habían sido convertirme en maestro de colegio (Gymnasium). Pero en 1984, por cosas de la vida, resolví replantearme radicalmente mi futuro y salir de Austria un buen rato. Para poder financiarme este plan, decidí escribir una tesis de doctorado y solicitar una beca de intercambio académico que ofrecía el Ministerio de Ciencias o el de Relaciones Exteriores, ya no recuerdo. De la larga lista de países me atrajo sobre todo México, persiguiendo obviamente un sueño exótico. Especulando con el nacionalismo científico que veía reinar en Austria, pensaba que mis posibilidades de conseguir la beca aumentarían si mi proyecto lo conectaba con la historia austríaca. Se me ocurrieron sólo dos campos con estas características: el malogrado emperador Maximiliano o, recordando mis viejas clases, los jesuitas de la época colonial. No vacilé mucho y elegí como tema de tesis la misión jesuita en Sonora. Peter Feldbauer aceptó ser el director de mi tesis, con la advertencia que sólo me podía dar una dirección muy general. Aunque de sus consejos me beneficié en todas las fases de mi doctorado, esta forma de aprender de manera autodidáctica iba a tener su precio, pero creo que me ha enriquecido enormemente, y me dan pena los estudiantes de hoy en día, torturados en ambos lados del Atlántico por las exigencias de la "eficiencia terminal". En los veranos de 1984 y 1985 recorrí con aventones el norte de España, donde aparte de muchas otras experiencias, mejoré sustancialmente mi español. Por mediación de Feldbauer, en el café Landmann en Viena, tuve una larga entrevista con Friedrich Katz, el que después nunca dejaría de interesarse en mi carrera, y en otoño de 1985, ya con la beca, me fui a México, donde bajé de un avión ruso un par de días antes del sismo del 19 de septiembre.

Llegué a México con muchas ambiciones, pero con sólo estrechos conocimientos de mi materia. Por consiguiente, me causó un considerable susto enterarme de los trabajos que se estaban realizando sobre todo en el Seminario de Historia Regional que coordinaron Ignacio del Río y Sergio Ortega en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Las pláticas con Nacho y con José Luis Mirafuentes me hicieron dudar de la validez de mi proyecto. Empecé a pensar que me convenía

más trabajar sobre la minería en Sonora en vez de las misiones, para terminar trabajando sobre toda la historia regional en los siglos XVII y XVIII. De esta forma, se me hizo patente en las fuentes consultadas que la relación entre misioneros y mineros no era como había pensado. Aunque había muchos pleitos, los padres no defendían a sus indios a todo costa de la explotación colonial. Había más bien un acuerdo simbiótico entre los dos sectores, porque tanto la misión como las minas dependían de la disponibilidad de la mano de obra de los indios; y las minas necesitaban los productos agrarios de las misiones y éstas los ingresos logrados por su venta. Para entender la naturaleza de este sistema, me ayudaron, ante todo, los modelos sobre la economía colonial elaborado por Carlos Sempat Assadourian y Enrique Tandeter. Hasta hoy creo que los trabajos de Sempat constituyen la explicación más exigente del orden económico de las colonias hispánicas, aunque gente como Richard J. Salvucci me diga que hago mi "habitual genuflexión ante el altar de Carlos Sempat Assadourian"[1] (pero a la fecha nadie me quiere decir en lo que Sempat está equivocado y, si me dicen algo, sólo noto que no le han entendido). Sea como sea, estos trabajos me han proveído de los elementos para entender la sociedad misionera en un contexto más amplio. Presenté esta interpretación en un artículo de 1997, "Comunidad indígena y minería en la época colonial. El noroeste de México y el Alto Perú en comparación", el que creo que nunca he visto citado en ninguna parte.[2]

Mi visión original sobre la misiones cambió aún más. Al haber leído en Viena, debido a las limitaciones de las bibliotecas locales, sobre todo, obras de la *Borderland School* norteamericana, fundada por Herbert Eugene Bolton y continuada por una serie de historiadores jesuitas, como Peter Masten Dunne, Ernest J. Burrus y Charles W. Polzer, guardaba una imagen algo eufemística, pero también estéril de los misioneros, representados en esas obras como luchadores por el bienestar y por los derechos de los indios. Ahora, en los fondos del Archivo General de la Nación, me tope con una realidad más ruda. Debo admitir que sólo con esto mi tema empezó a fascinarme realmente, al

[1] SALVUCCI, "Reseña", p. 992.

[2] Sigo creyendo que se trata de un trabajo muy exigente, aunque hoy pensaría que le falta profundizar en la parte antropológica, acerca de la organización de las sociedades indígenas.

leer sobre indios azotados y ahorcados, de pleitos y de rebeliones. Esta contradicción con el supuesto ideal misionero dio materia a mi primerísima publicación sobre el tema: "La violencia en la conquista espiritual. Las misiones jesuitas de Sonora" (1993). En ella, más bien registré el fenómeno de la violencia en las misiones, sin podérmelo aún explicar bien. Fue más tarde, sobre todo a partir de la lectura del padre José de Acosta que entendí (o por lo menos creo haber entendido) que la violencia en las misiones no se originaba en la debilidad humana de sus protagonistas y en un desvío de su ideal original, sino era más bien producto lógico de este ideal, universalista y, por consiguiente, autoritario; pues, los que sabían del único verdadero Dios y sus leyes y estaban convencidos que de su reconocimiento dependía la salvación de los almas, no podían tratar con tolerancia a los que pensaban y actuaban de forma diferente. Y debo confesar que con esto los misioneros se me hicieron mucho más fascinantes que como la gente bonachona descrita en mi bibliografía original.

A partir de estas experiencias con la práctica misionera (y probablemente también por cierta inclinación literaria) cultivé mi amor por las fuentes primarias. En ellas descubrí el mundo de las misiones (y más tarde también otros mundos) de una forma directa que hasta hoy no deja de maravillarme. Fruto de este encanto fue un artículo sobre la vida cotidiana de los misioneros. Escribir este texto me resultó una experiencia extremamente grata, y su recepción ha sido bastante positivo hasta hoy en día. Al mismo tiempo, siempre me inquietó su implícito eurocentrismo: hablaba sólo de los misioneros, un poco al estilo de héroes solitarios (o uno de los personajes de las películas de Sam Peckinpah, sólo con la diferencia que los jesuitas no eran bandidos sino misioneros).[3] Para equilibrar la imagen presentada, intenté escribir también sobre la vida de los indios en los pueblos de misión. Pero "La vida en el noroeste. Misiones jesuitas, pueblos y reales de minas" (2004)[4] resultó diferente, por la simple circunstancia de que apenas existen fuentes que permitan presentar a los indios (o a los vaqueros o a los soldados de presidio) como actores individuales con sus pasiones, pesares

[3] "He played his string right out to the end", se dice sobre el mexicano Ángel, en *The Wild Bunch* (1969).

[4] Un intento anterior, en cierta medida una versión preliminar de este texto, fue "Vida cotidiana en las misiones jesuitas en el noroeste de México", en *Iberoamericana. América Latina – España – Portugal* 2/5 (Berlin 2002), pp. 121-135.

e ilusiones. En todo caso, de ahí perdí el temor de enfocar la historia desde la perspectiva de los actores y, sobre todo, desde abajo, lo que se hace notar después en la mayoría de mis investigaciones, sea sobre las pandillas callejeras de Potosí del siglo XVII, sobre la red del comerciante Tomás Ruiz de Apodaca o, últimamente, sobre los arrieros.

Para llegar a ello, aún faltaba tiempo. En 1990 terminé mi doctorado. Con ello los jesuitas no desaparecieron de mi vida. Yo estaba buscando trabajo y se estaba acercando el 5º Centenario del descubrimiento de América o del encuentro de dos mundo o como sea que se quiera tildar el año de 1492. Así, retomé mi estrategia de antaño y presenté al Fondo de Fomento Científico de Austria un proyecto sobre jesuitas centroeuropeos en el México colonial, resaltando el componente austriaco. Fue un proyecto en cuyas implícitas premisas patrióticas no creía, pero dio un buen resultado. La bio-bibliografía de los jesuitas centroeuropeos en México[5] fue un libro bien recibido y me trajo el honor casi herético, de que en un libro extenso, aunque fuera sobre "jesuitas de habla alemana en las misiones americanas" tenga más entradas que san Ignacio.[6] Pero, sobre todo, fue un proyecto muy bien financiado que me posibilitó largas estancias en diferentes archivos en México, España, República Checa y Roma, así como la adquisición de una gran cantidad de copias de documentos de repositorios estadounidenses. El fruto fue una historia detallada de la imposición del régimen misional en el Noroeste de México,[7] que se asemejaba bastante a mi proyecto de tesis original, que en 1985 había dejado por el impacto del repentino encuentro con la investigación mexicana.

Habiendo desarrollado de esta manera una inclinación a las fuentes, al detalle, a la historia cotidiana y a la microhistoria, mis intereses paralelamente se iban al otro extremo, o sea a la Historia Global, estimulado por mi antiguo director de tesis Peter Feldbauer. Me di cuenta que siempre había trabajado sobre temas de un verdadero alcance global, como la obra de la Compañía de Jesús, la minería de plata hispanoamericana o redes transatlánticas. Por consiguiente, me inserté en

[5] *Jesuiten aus Mitteleuropa im kolonialen Mexiko. Eine Bio-Bibliographie,* Viena/Munich, Verlag für Geschichte und Politik/Oldenbourg, 1995.

[6] KOHUT/TORALES, *Desde los confines de los imperios ibéricos*; a reserva de haber contado mal, le gano al santo 54 a 52 (total de páginas en que se nos menciona).

[7] *Für Gott und König. Die Mission der Jesuiten im kolonialen Mexiko*, Viena/Munich, Verlag für Geschichte und Politik/Oldenbourg, 2000.

este nuevo campo con la convicción de que la historia global no es nada exclusivo de las épocas recientes, sino que sus dinámicas han transformado el mundo y, sobre todo, a América Latina desde el siglo XVI. En cuanto a las misiones y apoyándome en una corriente de la historiografía alemana, propuse interpretar la labor de los jesuitas como parte de una política de disciplinamiento social, que ha sido analizada como elemento constitutivo de la formación del Estado moderno. Ahí se encontraría otra explicación de la estrecha cooperación entre el Estado y misión, "entre Dios y el rey".

Desde la historia global, enfoqué también mi mirada a la descripción del mundo que elaboraron los tempranos agentes de la globalización. A esta temática se dedican los últimos tres artículos de esta colección. Tratan de los escritos de los jesuitas provenientes de las provincias germánicas de la Compañía de Jesús sobre la Nueva España, de la colección de cartas misioneras *Der Neue Welt-Bott* y, a un nivel más historiográfico, de la penosa pregunta de si el padre Kino fue italiano, alemán, austriaco, mexicano, sonorense o pionero norteamericano, inquietud que dice más sobre los que la han querido contestar que sobre el objeto de estudio. Con ello se cierra el círculo de esta introducción, al regresar a sus inicios y a mis primeras clases en la universidad de Viena, cuando Günther Hamann y Johannes Dörflinger nos organizaron regularmente exposiciones de libros antiguos, de los tesoros de la biblioteca universitaria, la que originalmente fue la biblioteca de los jesuitas, y pude hojear por primera vez, el *Welt-Bott*, la *Historia de Abiponibus* del padre Martin Dobritzhoffer y otras maravillas que no recuerdo, pero me acuerdo de la impresión que me dejaron.

Nota: Los textos aquí reunidos son reproducidos así como fueron publicados originalmente, salvo unas pocas correcciones estilísticas.

I

COTIDIANIDADES

LA VIDA COTIDIANA DE LOS MISIONEROS JESUITAS EN EL NOROESTE DE MÉXICO[1]

En su expansión hacia el norte de lo que hoy es México, los españoles encontraron culturas que no se parecían a las de los aztecas y de los otros pueblos del centro y sur del país. En el norte hallaron simples agricultores, a veces seminómadas, y cazadores-recolectores, que se oponían ferozmente a la expansión colonial. Eran pobres, poco numerosos y vivían dispersos en un territorio amplio, caluroso y seco. Frente a las reducidas perspectivas de botín y riqueza y la arraigada tradición guerrera de los habitantes del territorio, entre los españoles no hubo nadie que quisiera organizar los medios y las fuerzas necesarias para romper la resistencia indígena. De esta manera, la expansión española, que en el territorio de los viejos imperios indígenas había sido llevada a cabo de un modo tan rápido, se estancó. En la meseta central comenzaron a avanzar de nuevo, como consecuencia de los descubrimientos de ricas vetas de plata que se hicieron a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI; pero en el noroeste el avance se quedó detenido en las riberas del río de Sinaloa.

En vista de esto, el gobernador de la Nueva Vizcaya, Rodrigo del Río y Loza, invitó en 1589 a los jesuitas a enviar misioneros para someter aquella zona a Dios y al rey. Los ignacianos, que habían llegado a México en 1572, no vacilaron en aprovechar la ocasión para incursionar en el campo de la evangelización e intentar la realización de una sociedad cristiana entre los pueblos paganos. Así como en varias partes de América del Sur (Paraguay, Chiquitos, Maynas, etcétera), en el noroeste de México las misiones venían a ser una de las típicas instituciones fronterizas del imperio español. Allí, los jesuitas empezaron su

[1] El presente artículo se basa fundamentalmente en la información reunida en mi libro *Jesuiten aus Mitteleuropa*. Una primera versión la presenté en el XX Simposio de Historia y Antropología de Sonora, 23-26 de febrero de 1995; véase HAUSBERGER, "La vida diaria".

trabajo en 1591 en la villa de Sinaloa (hoy Sinaloa de Leyva), que en ese entonces era el puesto más avanzado del poder español en el noroeste. Se establecieron en los alrededores del pequeño poblado y pronto iniciaron sus actividades entre los diversos pueblos de Sonora (mayos, yaquis, ópatas, eudeves, pimas), así como con los tepehuanes y tarahumaras en la sierra de Durango y Chihuahua.[2] En el transcurso de un siglo avanzaron hacia el norte, tanto en la Tarahumara como en Sonora, y llegaron hasta el sur del actual estado norteamericano de Arizona. En 1697 empezaron la difícil misión de Baja California y después, en 1721, entre los coras de Nayarit. Con eso quedan esbozadas las etapas fundamentales de la expansión jesuítica en México. En 1748, para dar un dato preciso, los jesuitas tenían 117 misiones entre los grupos indígenas nombrados.[3] Todo esto requería un numeroso personal dispuesto a vivir en tierras y entre gentes que los europeos de los siglos XVII y XVIII calificaban de bárbaras y salvajes. Para cubrir esta necesidad, la Compañía de Jesús no encontró suficientes elementos entre los miembros de sus provincias españolas y americanas para que participaran en la obra misional. Entre ellos se encontraban italianos, alemanes, belgas, checos y otros. En el noroeste de México, el éxito y la influencia de los jesuitas sólo tenían un límite, el que ponían dos pueblos nómadas que se mostraban reacios a cualquier intento tanto de evangelización como de conquista militar: los seris, en la costa sonorense del golfo de California, y los apaches en el norte de Sonora y Chihuahua. Hacia 1752, el número de las misiones jesuitas experimentó una primera reducción, cuando la Compañía tuvo que entregar 22 pueblos en la Tepehuana al clero secular.[4] El fin del sistema misional jesuítico acaeció en 1767, año en que el ilustrado rey Carlos III expulsó a todos los miembros de la Compañía de Jesús de los territorios de su Corona.

La función de la misión católica en las zonas periféricas del imperio español en América era la integración de sus habitantes al sistema colonial, no sólo en el campo religioso-espiritual sino en un sentido mucho más amplio. Los jesuitas nunca establecieron una clara línea de

[2] Sobre los indígenas del noroeste de México y el suroeste de los Estados Unidos existe una amplia bibliografía, véase sobre todo: *Handbook of Middle American Indians*, vols. 4, 6, 8, 11/2; ORTIZ, *Southwest*; RILEY, *The Frontier People*.

[3] BURRUS y ZUBILLAGA, *El noroeste*, pp. 591-599.

[4] GERHARD, *The North Frontier*, pp. 22, 112-113, 167-168, 176-177, 222; DEEDS, *Rendering to Caesar*.

separación entre el contenido puramente religioso y las implicaciones políticas de su empresa. La conversión consistía en el reconocimiento de las dos majestades —la divina y la terrestre— y la rebelión se consideraba como pecado contra el rey y contra Dios. El proyecto de los misioneros jesuitas tendía, además, a una transformación profunda de toda la vida social y cultural de los grupos de los que se ocupaba. Por ejemplo, se intentaba convencerlos o, si era necesario, obligarlos a vestirse decentemente y a respetar el sacramento del matrimonio monogámico. El vivir vagando libremente por los montes, como practican las culturas nómadas o seminómadas, parecía constituir un modo de vida animal y en contra de la naturaleza humana. Así, los jesuitas se esmeraron en reunir a la gente dispersa en poblaciones fijas, para lo cual se hacía necesario organizar al mismo tiempo una producción agrícola suficiente que garantizara el sustento de las nuevas comunidades. Para administrarlas mejor, nombraban una serie de funcionarios indígenas en cada pueblo; los misioneros, sin embargo, se reservaban para sí la autoridad suprema e intentaban crear bajo su gobierno una sociedad cristiana ideal, cuyas bases debían ser la piedad, la modestia, la obediencia, la disciplina y el trabajo de sus habitantes. Estas ideas gozaban de la completa aprobación de la Corona, ya que se proponían crear en las regiones norteñas estructuras socioeconómicas similares a las que los españoles habían encontrado en el centro de la Nueva España, y que a su vez tampoco resultaban demasiado distintas de las comunes en el viejo mundo: una población en su mayoría dedicada a la agricultura, que vivía en aldeas fijas. Esto parecía el modo de vida y el orden socioeconómico normales y aparte permitía la instrucción sistemática, además de que posibilitaba la explotación económica organizada de la gente.

A través del programa misionero jesuita, el noroeste de México fue integrado al dominio español y, en su mayoría, sus habitantes aceptaron el cristianismo; pero de este proceso no resultó aquella sociedad ideal que habían planeado sus creadores. Para explicar este relativo fracaso puede aludirse a varias razones: ideas erróneas de los jesuitas sobre la naturaleza humana, sobre el funcionamiento de culturas y sobre las posibilidades de realizar un cambio cultural planeado; profundas divergencias sobre el significado de la misión entre los misioneros y los colonos españoles, quienes aprobaban el programa misionero sólo en la medida en que preparara a los indígenas para aceptar su papel de mano de obra y productores agrícolas explotados; la ambigua posición del Estado que

quería ser el intermediario entre las dos partes defendiendo el sistema misional pero sin quitarles a los colonos todas las posibilidades de aprovecharse de sus habitantes. El Estado deseaba la cristianización y la creación de comunidades indígenas estables en el norte, mas quería también el desarrollo próspero de la economía colonial. Este intento de reconciliar dos vías de desarrollo, tal vez no completamente opuestas, pero en permanente competencia entre sí, llevaba a muchas contradicciones y desencadenaba una serie de conflictos. Mientras que los jesuitas intentaban resolverlos recurriendo a las diversas instancias de la administración y jurisdicción colonial, los indígenas, por otro lado, llegaban a reaccionar con rebeliones, que antes de su sofocación causaban bastantes víctimas en ambos lados.

Sobre el sistema de misiones que los jesuitas establecieron en el noroeste de México, su función, sus éxitos y sus fracasos se ha escrito mucho.[5] El presente texto no entra en el análisis de la labor misionera ni de su importancia política y socioeconómica en el establecimiento del orden colonial. Aquí me limito a llamar la atención sobre una de las debilidades del programa misional, la que radicaba en sus mismos propagandistas. Como ha apuntado Solange Alberro, los indígenas no eran los únicos que sufrían las consecuencias de la conquista y de la colonización, sino que también los conquistadores y colonizadores españoles vivían una aventura perturbadora, si bien infinitamente menos dramática, que implicaba la necesidad de adaptar sus antaños conceptos del mundo a la extraña nueva realidad.[6] Lo que era cierto para los españoles laicos, lo era en mayor grado para los misioneros jesuitas que obraban como "adelantados" del proyecto de colonización hispano en las fronteras del mundo explorado. A los padres empleados en las misiones se les exigía un trabajo tan vasto que ni física ni psicológicamente podían del todo con su tarea. La Compañía de Jesús, del siglo XVI al XVIII, se consideraba, con justa razón, como el grupo mejor formado de la Iglesia Católica. Gracias a los rígidos procedimientos en la selección y formación de nuevos miembros se aseguraba un personal bastante

[5] Entre los mejores estudios del sistema misional jesuita novohispano se pueden destacar: Río, *Conquista y aculturación*; Ortega Noriega, "El sistema de misiones", y "Crecimiento y crisis". Para la Tarahumara véanse las numerosas publicaciones de Luis González Rodríguez, así como León García, *Misiones jesuitas*. Véanse también Navarro García, *Sonora y Sinaloa*, y Spicer, *Cycles*.

[6] Alberro, *Del gachupín al criollo*.

eficiente. Sin duda, los jesuitas disponían de un alto grado de idealismo. La mayoría se habían ofrecido voluntariamente para el trabajo entre los paganos, sin dejarse asustar ni siquiera por la posibilidad de sufrir el martirio, pero el abstracto anhelo de sufrimiento, siguiendo el ejemplo de Cristo y de los santos venerados, era una cosa, y la dura y áspera realidad de la vida entre los indios era otra, y esta diferencia muchas veces superaba la capacidad humana de los padres. Cómo los misioneros vivían esta situación, se intenta describir en las próximas páginas.

Las fuentes utilizadas para el presente artículo son múltiples. Entre ellas figuran, sobre todo, la correspondencia que los misioneros sostenían entre sí o con otras personas dentro y fuera de sus provincias de trabajo. Ésta se conserva en una cantidad sorprendentemente grande en diversos archivos de México, Estados Unidos y otras partes del mundo. Además, hago uso extenso de algunas relaciones geográficas e históricas que los jesuitas publicaron sobre las regiones en las que ejercían su profesión. Se puede objetar que en estos textos —especialmente en los del segundo tipo— los padres tendieran a engrandecer sus sufrimientos para impresionar al lector o porque simplemente no alcanzaban a percibirse de manera objetiva. Sin embargo, creo que no sólo es de interés averiguar cómo los padres vivían "de veras" en las misiones, sino también reconstruir cómo se sentían, con todo el contenido subjetivo que esto tuviera, y cómo representaban su esencia humana frente a sí mismo y al público. Podría decirse que un defecto mucho más grande de las fuentes radica en que no testimonian nunca la visión del indígena frente a la misión. Por esto, me limito en el relato en la medida de lo posible a la figura del padre misionero.

LOS AGOBIOS

El trabajo

Los jesuitas que sobrevivían el largo viaje a las misiones, que estaba ligado a numerosas dificultades, al llegar a su meta, por fin podían dedicarse al trabajo con los indígenas paganos o neófitos. Este consistía en una cantidad de oficios espirituales, administrativos y económicos. Como curas de sus comunidades misioneras, todos los días tenían que decir la misa, celebrar matrimonios, bautizar a niños, confesar a

enfermos y moribundos, enterrar a los fallecidos, y todos estos servicios no sólo se suministraban a los indios, sino muchas veces también a los españoles y mestizos que vivían en los alrededores de las misiones.[7] Durante la Pascua o las frecuentes epidemias, que hasta el fin de la época jesuita segaron la vida de grandes partes de los indígenas evangelizados, la administración de los sacramentos, sobre todo la toma de la confesión, podía convertirse en una carga abrumadora, y más aún cuando los padres daban también tratamiento médico a los enfermos.[8] El misionero enseñaba a los indios la doctrina cristiana y en algunas de las misiones se establecieron también escuelas elementales para niños indios seleccionados. En el campo económico, el padre supervisaba los trabajos del campo y administraba los excedentes que se producían y los ingresos que resultaban. Muchas veces tenían que ocuparse en los trabajos más sucios para dar buen ejemplo a los neófitos.[9]

El extraño entorno cultural

El salto al mundo desconocido de las misiones requería de los jesuitas el abandono de muchas costumbres viejas y amadas. A la hora de la comida, algunos de los platos en la mesa fueron consumidos con repugnancia por falta de alternativas.[10] En vez de pan ahora había tortillas de maíz, y cualquier plato de carne se condimentaba con chile y

[7] Padre visitador general Agustín Carta al padre provincial Juan Antonio Balthasar, Chihuahua, 3 de septiembre de 1751, AGN, AHH 2009, exp. 39; PFEFFERKORN, *Beschreibung*, vol. 2, p. 413.

[8] "[...] la peste de las viruelas entró en estos dos pueblos por los meses más rigurosos de junio, julio, agosto y septiembre [...], pasaban por veinte las confesiones todos los días [...] quedó mi salud algo estragada"; Padre Juan Nepomuceno Plank al padre visitador general Ignacio de Lizasoáin, Cócorim, 6 de abril de 1764, AGN, AHH 1164, caja 2. También: Relación del padre Felipe Segesser, Tecoripa, 31 de julio de 1737, en SEGESSER, *Berichte*, p. 69.

[9] Respuesta del padre Alejandro Rapicani a una carta circular del padre visitador Carlos de Roxas, Batuc, 7 de agosto 1749, AGN, AHH 278, exp. 17, ff. 6v.-7r.; PFEFFERKORN, *Beschreibung*, vol. 2, pp. 406-407. Para la descripción de una jornada normal de un misionero, véase por ejemplo: [Padre Benno Ducrue?], Apuntes sobre el padre Fernando Consag, s. l., s. f., AHPMCJ 1536.

[10] "[...] basta con que tenga que aguantar el modo español de preparar las comidas"; Relación del padre Felipe Segesser, Tecoripa, 31 de julio 1737, en SEGESSER, *Berichte*, p. 68 (todas las traducciones de las fuentes alemanas son del autor).

era muy picante, "al principio, para un europeo, un agobio inimaginable", como comentó el padre Pfefferkorn.[11] El padre Hüttl suplicó en 1765 con insistencia el envío de café, pero no se sabe si lo recibió.[12] Con frecuencia faltaba el vino en la mesa; el aceite era raro y se sustituía por sebo. Si éste se agotaba, no sólo faltaba en la cocina, sino también para las lámparas, y los misioneros tenían que quedarse sin luz en cuanto oscurecía; y sin sebo tampoco se podía hacer jabón, sin el cual el misionero tenía que aguantar llevar las ropas tan sucias que incluso resultaba molesto para un europeo del siglo XVIII.[13]

La naturaleza

Las condiciones naturales resultaban especialmente penosas. El clima en el norte de México se caracteriza por ser muy extremo. Los veranos son extremadamente calientes, los inviernos, y muchas veces también las noches, fríos. Cuando un jesuita enfermaba reiteradamente en su misión, se le transfería a una zona de temple diferente, para ver si el cambio le sentaba, pero no siempre esto dio resultado. Al duro clima le correspondía una vegetación agreste y llena de espinas. Así lo expresa el padre Juan Jacobo Baegert: "En cuanto a las espinas en California, su número es sorprendente, y hay muchas, cuyo aspecto causa horror. Parece que la maldición que Dios pronunció sobre la tierra después de la caída de Adán, cayó en especial en California e hizo allí su efecto."[14]

A eso se aunaban todo tipo de bichos, que podían hacerle a cualquiera la vida insoportable. Así, por ejemplo, las misiones de Nayarit se describieron como "[...] sumamente calientes y copiosas de mosquitos, alacranes, tarántulas, zancudos, jejenes, escorpiones, garrapatas, víboras y cuánto género de sabandija Dios crió, allá tiene su lugar."[15] De espe-

[11] PFEFFERKORN, *Beschreibung*, vol. 1, p. 61.

[12] Padre Antonio Luis Hüttl al padre procurador José Hidalgo, Teméichic, 15 de marzo de 1767, AGN, AHH 325 exp. 92. Memoria que pide el padre Hüttl para el año de 1765, Teméichic, AGN, Temp. Indif. 49.

[13] Padre Francisco Javier Weiss al padre visitador general José de Utrera, Baborígame, 23 de septiembre de 1754, WBS 66, p. 305.

[14] BAEGERT, *Nachrichten*, p. 51.

[15] Padre Cristóbal de Lauria, Informe verídico y fiel de Nayarit y de sus misiones, Guadalajara, 10 de enero de 1727, AGN, Hist. 308, f. 430r.

cial molestia podían ser las hormigas: "A veces le atacan a uno, cuando está en el sueño más profundo, y después de todo el esfuerzo de matarlas, no se desembaraza de ellas en ocho días, a no ser que uno cambie su cuarto y se busque su cama en otro lado."[16] En 1763, el padre Enrique Kürtzel casi murió en Onavas por la picadura de un alacrán[17] y, tres años más tarde, una araña picó al viejo padre José Roldán.[18] El padre Baegert, en su casa en San Luis Gonzaga, Baja California, fue hostigado por tantos alacranes, que dijo haber matado en el transcurso de 13 años más de medio millar. Una caza tan eficiente requería estar permanentemente alerta. "Por esto," escribe Baegert, "tenía preparado siempre una lezna larga, para clavarlos, nada más verlos, a la pared."[19] Más penosos que los alacranes fueron para Baegert una especie de avispas californianas, cuyo piquete dolía "como si alguien le diera a uno de repente una punzada profunda con una aguja candente."[20] De vez en cuando se metió incluso un zorrillo a su casa, "[...] un animalito bien bonito, [...] pero, con todo respeto hay que decirlo, de una orina tan pestilente, que en el cuarto donde por miedo la deja, se le quita la respiración a uno, conservándose un resto del olor infernal por más que un mes."[21] Se cuenta que, en una ocasión, por ese motivo se desmayó un padre.[22]

Las enfermedades

De mayor peligrosidad que los piquetes de las alimañas eran las múltiples enfermedades infecciosas ante las cuales sucumbieron tanto los jesuitas como los indígenas. Periódicamente se daban epidemias, contra las cuales los conocimientos médicos de la época resultaban muchas

16 Baegert, *Nachrichten*, p. 73.

17 Padre Kürtzel al padre procurador José Hidalgo, Onavas, 5 de abril de 1763, AGN, AHH 323, exp. 3.

18 Padre José Watzek al padre rector José Roldán, Onapa, 17 de agosto de 1766, WBS 66, p. 271.

19 Baegert, *Nachrichten*, p. 69.

20 Baegert, *Nachrichten*, p. 73.

21 Baegert, *Nachrichten*, p. 64.

22 Relación del padre Felipe Segesser, Tecoripa, 31 de julio de 1737, en Segesser, *Berichte*, p. 59.

veces ineficaces. Los misioneros intentaban auxiliarse, entre otras cosas, con medicinas que encargaban a la ciudad de México.[23] Con el mismo sentido había entre los padres un intenso intercambio del uso de las más diversas sustancias vegetales, animales y minerales de la comarca.[24] Con frecuencia, recurrían a métodos medicinales que hoy en día ya no resultan convincentes. El padre Pfefferkorn, por ejemplo, consideró una bebida de excremento humano disuelto en agua con azúcar como mejor remedio contra la rabia; contra la diarrea, recomendó orina con añil.[25] El padre visitador de Sonora, el siempre enfermo Manuel Aguirre, intentaba curarse entre otras cosas con grasa de coyote, pero parece que fue más lo que sufrió por estos tratamientos que el alivio que recibió.[26] Tampoco el padre Juan Steb podía liberarse de sus permanentes dolores de cabeza, ni aun cuando en la primavera de 1766 partió desde su retirada misión de Moris a la villa de Chihuahua para que allí lo sangraran.[27] Mejor suerte tuvo el padre Bernardo Middendorff, quien logró curarse de su tuberculosis con la ayuda de la 'goma', un tipo de resina vegetal que se encuentra en Sonora. Middendorff escribió más tarde: "Tanto como un pulgar disuelta en agua y bebida es bueno contra la expectoración sanguinolenta, y yo mismo me he liberado de aquel mal con esta bebida."[28] En Nayarit, la "gomilla de Sonora" se recomendaba también como remedio contra la ponzoña del alacrán, junto con la triaca romana, la cáscara del tempisque y "el colmillo del caimán raspado, bebido en dos o tres sorbos de agua"; pero como el medio terapéutico

[23] Como ejemplo, véase uno de los numerosos pedidos de medicamentos: Padre Jorge Hostinsky al padre procurador José Ferrer, Santo Tomás, 20 de marzo de 1726, AGN, AHH 282, exp. 24.

[24] Véase por ejemplo: Padre Francisco Javier Pauer al padre Andrés Michel, San Ignacio, 16 de abril de 1766, AGN, AHH 323, exp. 3. Véase también: Relación del padre Felipe Segesser, Tecoripa, 31 de julio de 1737, en SEGESSER, *Berichte*, pp. 47-48.

[25] PFEFFERKORN, *Beschreibung*, vol. 1, pp. 113-114, vol. 2, p. 187. Sobre la rabia, véase por ejemplo: Padre José Watzek al padre rector José Roldán, Taraichi, 9 de septiembre de 1766, WBS 66, p. 273.

[26] Padre visitador Aguirre al padre provincial Francisco Zevallos, Bacadéguachi, 1° de abril de 1766, AGN, AHH 297, caja 1, ff. 287r.-288v.

[27] Padre Steb al padre provincial Salvador de la Gándara, Chihuahua, 20 de julio de 1766, AGN, Jes. 3-14; Licencia del padre Pedro Pablo Masida al padre Steb, Guázapares, 27 de mayo de 1766, AGN, Jes., 3-14.

[28] JUNKMANN, *Aus dem Tagebuche*, vol. 1, p. 794. Véase también NENTUIG, *El rudo ensayo*, p. 62.

más eficaz se consideraba "[...] la ventosa, si pica en parte adonde se puede aplicar, sajando primero el lugar donde picó, pero es preciso que llegue prontamente antes que el veneno se insinúe en el cuerpo".[29] Buenos consejos encontraron los enfermos también en el conocido manual médico del hermano Juan Esteyneffer (Steinhöfer), el que había escrito especialmente para sus compañeros en las misiones. En Baja California era, después de la Biblia, los misales y los breviarios, el libro más común; había un ejemplar en cada misión.[30]

En conclusión, se usaba una mezcla rara de tratamientos derivados de creencias supersticiosas y de conocimientos empíricos-modernos. Con todo, también los españoles laicos buscaban el consejo médico de los jesuitas. En la frontera todos tenían los mismos problemas y había que ayudarse mutuamente como fuera posible.[31] De esta suerte, el padre Felipe Segesser, que en sus primeros años en la Pimería Alta se encontró varias veces al borde de la muerte, fue llevado en una de esas ocasiones por su amigo Juan Bautista de Anza, el capitán del presidio de Fronteras, a su casa, donde su esposa le curó con "sus medios caseros".[32] En otro momento le salvó incluso un hechicero, a quien habían llamado los funcionarios indígenas de su misión. Segesser escribió a su hermano sobre esto: "[...] me trajeron a mi cama, mientras que dormía, a un hechicero, quien sacó un objeto como un chícharo de mi boca, y en seguida me fue mejor."[33]

No es fácil averiguar en qué medida los jesuitas hicieron uso de los conocimientos de los indios en su lucha contra las enfermedades.[34] Tomando en cuenta el desdén con que miraban los métodos de curar

[29] Breve relación geográfica de las misiones que componen la provincia de Nayarit, s. l., s. f. [ca. 1765], AHINAH, Fondo Jesuita, carpeta 6, doc. 5., f. 6r. A los dientes del caimán se atribuían también en el Paraguay calidades medicinales; RENGGER, *Reise*, p. 386.

[30] ESTEYNEFFER, *Florilegio Medicinal*; MATHES, *Oasis culturales*, pp. 438, 440. Véase también: GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, *Religión y comercio*.

[31] Capitán Lorenzo Cancio al padre José Lorenzo García, San Carlos de Buenavista, 9 de agosto de 1766, BLB, M-M 1716.

[32] Relación del padre Segesser, Tecoripa, 31 de julio de 1737, en SEGESSER, *Berichte*, p. 25.

[33] Relación del padre Segesser, Tecoripa, 31 de julio de 1737, en SEGESSER, *Berichte*, pp. 42-43.

[34] Véase al respecto ANZURES Y BOLAÑOS, *La medicina tradicional*, especialmente, pp. 55-102.

de los indígenas, siempre mezclados con prácticas rituales, puede suponerse una escasa adaptación de las tradiciones precolombinas entre los misioneros. Cuando, por ejemplo, en 1763 las misiones de Nayarit fueron asoladas por una epidemia y los indios, en su desesperación, reunieron dinero para pagar la ayuda de un hechicero, los jesuitas hicieron apresar tanto al hechicero como a sus clientes.[35] Por otro lado, sólo puede explicarse el rápido aprendizaje de los efectos de diversas yerbas locales mediante un diálogo con los indígenas, en los cuales podían a la vez realizar los ensayos necesarios para verificar los resultados de la aplicación de los nuevos medicamentos (como lo afirma el naturalista español Félix de Azara sobre el célebre yerbero de los misiones paraguayos, padre Sigismundo Asperger).[36] El padre José Och se dejó aconsejar por sus indios sobre como curar sus pies, que estaban llenos de picaduras de insectos y arañazos por la profusa y constante comezón, a tal grado que se habían cubierto de costras, y sanó.[37] No cabe duda que, respecto a este punto, se daban actitudes individuales muy diferentes. El sencillo padre Herman Glandorff, por ejemplo, permitió que los tarahumaras de Tomóchic le cuidaran, aunque no parece haber creído del todo en la utilidad de sus esfuerzos. Alguna vez escribió el padre Glandorff: "[...] me sale con los excrementos mucha sangre ya casi dos semanas ha, pero sin dolor alguno; unos dicen que es sangre molida que la naturaleza expele, otros que es de almorranas, todos, que es para salud. Mis hijos están llorando y me están curando como ellos saben."[38]

Los caminos

Una misión consistía normalmente de dos o tres pueblos entre los que mediaba una cierta distancia, y el misionero responsable de ella tenía que visitar regularmente desde la cabecera los otros pueblos, llamados

[35] Padre Antonio Polo al padre provincial Francisco Zevallos, Santa Rita, 12 de diciembre de 1763, AHPMCJ 1416.

[36] Azara, *Viajes*, p. 90.

[37] Och, *Nachrichten*, vol. 1, p. 198. Véase también: Padre Adán Gilg al padre rector del colegio de Brno, Pópulo, febrero de 1692, en Stöcklein *et al.*, *Der Neue Welt-Bott*, vol. 1, parte 2, p. 76.

[38] Padre Glandorff al padre rector Luis Téllez Girón, Tomóchic, 29 de abril de 1751, AHPMCJ 1625. Compárese Baegert, *Nachrichten*, pp. 141-142.

"de visita". Cuando se nombraba a un jesuita superior de un rectorado de misiones o visitador de toda una provincia, estaba obligado a emprender viajes incluso más largos, los que le podían llevar meses por territorios muy amplios.[39] Los viajes en el norte eran muy pesados, aunque sólo fuera por las temperaturas extremas, las picudas espinas, que "atraviesan zapatos y botas como si fueran cera suave, cuando, yendo en caballo, no se presta atención", o las serpientes cascabeles a lo largo de las sendas solitarias.[40] Caminos bien hechos o puentes no se conocían en ninguna parte. Al visitar las misiones de Sinaloa, por ejemplo, había que atravesar 20 veces el río de los Tubares y 63 veces el río de San Andrés, lo que podía ser peligroso durante la época de lluvias, y, en todo caso, las repetidas empapadas perjudicaban la salud.[41] Era costumbre que los padres viajaran a caballo, pero no todos gustaban de esto. El padre José Watzek prefería una mula más apacible para trasladarse. Un día, sin embargo, se vio forzado a montar un caballo, el que en el acto "[...] me tiró de espaldas con tal porrazo que todo el día de ayer quedaba casi inmóvil sin poder moverme y especialmente los pies en los que he sentido un dolor agudísimo."[42] Cuando un padre se volvía viejo y gordo, ya no quería arriesgarse de esta manera. Por esta razón, el experimentado padre Carlos de Roxas usaba una volante para cumplir con sus deberes, siempre y cuando el nivel de agua de los ríos lo permitiera,[43] y lo mismo se sabe del padre Felipe Segesser.[44] Viajando en carro por los fragosos caminos del norte, tampoco se estaba a

[39] Padre Juan Antonio Balthasar a Franz Urs Balthasar, México, 19 de mayo de 1749, StA, PA 178/384.

[40] Baegert, *Nachrichten*, p. 52; sobre las cascabeles, *ibid.*, pp. 66-68.

[41] Informe del padre Francisco Domínguez, Navojoa, 8 de febrero de 1744. Sobre la sierra Tarahumara, véase: Padre visitador Juan de Güenduláin al padre provincial Gaspar Rodero, Cócorim, 22 de diciembre de 1725, AGN, Hist. 20, ff. 21v.-35r.

[42] Padre Watzek al padre José Roldán, Onapa, 11 de julio de 1766, WBS 66, p. 269.

[43] Padre visitador general Carlos de Roxas al padre provincial Francisco Zevallos, Arispe, 14 de mayo de 1764, AGN, AHH 17 exp. 8. También: Padre Antonio María Benz a sus padres, Ures, 6 de junio 1751, en Dunne y Burrus, *Four unpublished letters*, p. 365.

[44] Padre Benz a sus padres, Ures, 6 de junio 1751, en Dunne y Burrus, *Four unpublished letters*, p. 365.

salvo de accidentes, como lo tuvo que experimentar el padre visitador general José de Utrera, alrededor de 1754.[45]

Los indios

A esto habría que agregar que grandes partes del noroeste novohispano fueron castigadas, especialmente en el siglo XVIII, por las continuas incursiones de los seris y apaches, lo que convirtió cualquier viaje en una empresa peligrosa, e incluso estando en los pueblos nadie se podía sentir seguro.[46] Cuando Benito Crespo, obispo de Durango, visitaba Nuevo México, le atacaron los apaches, espantaron a sus caballos y cinco flechas de las tiradas atravesaron la volante, por fortuna sin herir a nadie.[47] Muy al principio de su trabajo como misionero entre los tarahumaras, el padre Bartolomé Braun corrió igual suerte, cuando fue atacado por los apaches en los alrededores de su misión de Teméichic, quedando mal herido uno de sus sirvientes.[48] En Sonora, a partir de los últimos años del siglo XVII, esta guerra cobraba vidas todos los días, principalmente entre los indios de las misiones, pero ningún jesuita fue víctima. Sólo el padre Manuel Albarrán murió "de un susto que le dieron los apaches", cuando le atacaron y mataron a unos soldados que le escoltaban.[49]

Más peligrosos para los misioneros resultaron ser los indios neófitos, "a los cuales", escribió el padre Juan Nentuig en 1764 a Europa, "el misionero no debe temer menos que aquéllos a los apaches, sus enemigos."[50] A los indios se les imponía el programa misionero, por lo menos en parte, contra su voluntad, y la confrontación que resultó de

[45] Padre José Hidalgo al padre visitador general José de Utrera, San Felipe el Real, 28 de octubre de 1754, WBS 66, pp. 301-302.

[46] PÉREZ DE RIBAS, *Historia*, vol. 2, p. 85.

[47] Relación del padre Felipe Segesser, Tecoripa, 31 de julio de 1737, en SEGESSER, *Berichte*, p. 40.

[48] Padre Hermann Glandorff al padre rector Luis Téllez Girón, Tomóchic, 29 de abril 1751, AHPMCJ 1625.

[49] Padre Alexander Rapicani al padre procurador José Hidalgo, Batuc, 12 de abril 1766, AHPMCJ 1645; MIRAFUENTES GALVÁN, *Movimientos de resistencia*, vol. 2, p. 22.

[50] Extracto de 4 cartas del padre Nentuig, 1750-1754, en STÖCKLEIN *et al.*, *Der Neue Welt-Bott*, vol. 5, parte 38, p. 45. Sobre los miedos frente a los pimas, véase:

esto seguía existiendo de manera soterrada por décadas, bajo una superficie de aparente tranquilidad. Además, los colonos españoles realizaban frecuentes intentos por anular o disminuir los privilegios de los indios de misión, los que obstaculizaban su libre explotación, maniobras que impedían la conciliación de los indígenas con el nuevo orden social. De vez en cuando bastaba una chispa para convertir el conflicto tácito en una ola de violencia abierta. En algunas ocasiones los padres perdieron la vida en ella, en otras pudieron salvarse huyendo de forma precipitada.

En este contexto se dieron, por ejemplo, los sucesos de noviembre de 1751 en las misiones de la Pimería Alta. En Caborca, los indios mataron al padre Tomás Tello, de noche y en su casa. En la pared de su cuarto se encontró después la huella de su mano ensangrentada, con la cual intentaba apoyarse ya moribundo. El padre Enrique Ruhen, en Sonoita, pareció haber logrado escaparse por la ventana, pero estando afuera los rebeldes le dieron alcance. En Sáric, el padre Juan Nentuig recibió una advertencia en el último minuto. En plena noche huyó a Tubutama, donde residía el padre Jacobo Sedelmayr, pero los pimas le siguieron la pista. Durante tres días los indios atacaron la misión, defendida sólo por unos cuantos españoles. Al final, los pimas incendiaron los edificios, reduciéndolos a escombros. Nadie salió ileso de esta contienda y el padre Sedelmayr recibió tres flechazos. Atrincherados en las humeantes ruinas, los defensores decidieron aprovechar la noche para intentar escaparse al campo minero de Santa Ana. Los heridos que no podían andar fueron abandonados, después de habérseles administrado los sacramentos. Los indios los ultimaron al día siguiente. Los otros lograron pasar a hurtadillas por entre sus sitiadores y llegar a Santa Ana. Sólo el padre Nentuig extravió a sus compañeros en la oscuridad. Cuando amaneció, alcanzó a esconderse en un charco y, con el agua hasta el cuello, se quedó sumergido todo el día. En la noche salió todo aterido de frío y se puso a buscar el camino a Santa Ana. Para que los pimas no reconocieran sus huellas, se quitó los zapatos y sólo después de tres días le encontraron unos españoles con los pies completamente lastimados por las piedras y espinas del desierto.[51] Pasado el tiempo y

---

Padre Philipp Segesser al padre procurador José Ferrer, Tecoripa, 23 de mayo de 1737, AGN, AHH 2017, exp. 3.

[51] Padre Antonio María Benz a sus padres, Cumuripa, 31 de mayo de 1752, en Dunne y Burrus, *Four unpublished letters*, p. 373; AGI, Guad. 419A, *passim*, especialmente ff. 6v.-19r.: Padre Sedelmayr al gobernador Diego Ortiz Parrilla, Real de

restablecido el orden, el padre Ignacio Pfefferkorn fue a Sonoita y tuvo la suerte de "dar entierro decoroso después de seis años a los huesos y el cráneo todavía sangriento" del padre Ruhen.[52]

El demonio

En todo esto, los jesuitas no sólo temían una agresión física de sus neófitos, sino muchos estaban convencidos de la existencia de poderes obscuros que los indios malévolos podían usar contra la religión cristiana y sus sacerdotes. El contacto del indígena, especialmente de los hechiceros, con el demonio estaba fuera de duda para muchos jesuitas. El padre Alejandro Rapicani afirmó que las dos terceras partes de los pimas eran hechiceros, quienes sabían ocasionar "con su brujería diabólica daño sensible." Informó cómo el padre Juan Bautista Gratzhoffer fue víctima de los hechiceros: "Los pimas ingratos le pagaron mal sus esmeros, ejecutándole miserablemente mediante sus artes mágicas de brujería, todavía en el primer año de su apostolado."[53] Otros padres guardaban las mismas convicciones. Así el padre Felipe Segesser le escribió a su hermano: "Al principio no he creído en eso, hasta que yo mismo he visto y oído cómo estos malvados, cuando quieren dañar a alguien, le soplan el veneno, que el enemigo infernal les vacía en el cuerpo, con una caña de pluma a la boca, quitándole en poco tiempo y con dolores extraordinarios la vida. Después de tales experiencias me volví más cauteloso en el trato con los indios."[54] Y todavía muchos años después apuntó el padre Mateo Steffel, que había regresado a Moravia como consecuencia de la expulsión de los jesuitas en 1767, en su *Diccionario Tarahumara*: "Lo que siempre hombres eruditos, tanto como pedantes y desatinados,

Santa Ana, 27 de noviembre de 1751, y ff. 30r-30v: Padre Gaspar Stiger al padre visitador Felipe Segesser, San Ignacio, 27 de noviembre de 1751. Una versión posterior y más heroica de esta huida se encuentra en: Noticias de las conquistas espirituales y trabajos de las misiones de la América Septentrional e Imperio de México, BNC, Mss. Gesuitici 1472/2, ff. 26v.-27r.

[52] PFEFFERKORN, *Beschreibung*, vol. 1, p, 22.

[53] Padre Rapicani al padre provincial, Guévavi, 8 de octubre de 1738, en STÖCKLEIN *et al.*, *Der Neue Welt-Bott*, vol. 5, parte 38, pp. 8-12.

[54] SEGESSER, *Berichte*, pp. 42-43. Véase por ejemplo también: Padre Gerónimo de Figueroa, Puntos de anua [...] desde el año de 1652 hasta este de 1662, Partido de San Pablo de la misión de tarahumaras y tepehuanes, s. f. [1662], AGN, Jes. 3-15.

piensen y escriban sobre la brujería, lo dejo en tela de juicio. [...] Yo allí he hecho diversas experiencias al respecto."[55] Es verdad que tampoco faltaban padres que consideraban a los hechiceros tan sólo bribones.[56] Otros habrán compartido la opinión del erudito padre Feijoo, autor muy leído por los jesuitas, quien en la lejana España concluyó un detallado discurso sobre el tema con el siguiente dictamen: "[...] en lo que todos debemos convenir es que hubo, y hay Hechiceros, pero poquísimos; y aun esos con poder muy limitado."[57] Pero esto, en las misiones, no bastaba para sentirse seguro del todo.

Para el padre Carlos de Roxas, el saber sobre los manejos ocultos del demonio y sus aliados, los hechiceros, parece haberse vuelto una verdadera obsesión. Sobre la muerte del padre Marcos de Loyola escribió:

> [...] sus males no eran enfermedad natural, sino causada del común enemigo; el Demonio, viéndose vencido de tan valeroso soldado, se valió de un hechicero, que enhechizó al padre, habiéndole lastimado las narices, de donde, con admiración de todos, echaba el padre unos gusanos peludos, que le comieron las narices y le redujeron a tan lamentable estado que murió en la misión de Aconchi; pues descubiertas las marañas del hechicero en Teuricachi [...] se hallaron en una cueva por su confesión varios hechizos, y entre ellos el del padre Marcos, en un muñeco vestido de jesuita con una espina atravesada en la nariz. Ya que el común enemigo en estas tierras [...] se vale de sus Nerones, los hechiceros, para que, muriendo inocentes ovejas víctimas de la caridad y de la fe, muchos padres misioneros logren el oculto martirio, sólo aceptable a los ojos de Dios que conoce el modo y fin por que mueren.[58]

De tal manera, la muerte solitaria de los padres, que con frecuencia sucumbieron por enfermedades súbitas e inexplicables, por lo menos encontró una explicación positiva, al atribuirse a los fallecidos el honor del martirio.

[55] STEFFEL S.J., *Tarahumarisches Wörterbuch*, vol. 1, pp. 347-348.

[56] BAEGERT, *Nachrichten*, pp. 165-166.

[57] FEIJOO Y MONTENEGRO, *Cartas eruditas*, vol. 3, pp. 156-169 (compárese también *ibid*, pp. 169-187).

[58] Relación del padre Carlos de Roxas, Arispe, 28 de julio de 1744, BLB, M-M 1716.

Las ilusiones frustradas

Algunos de los misioneros parecen haber llegado a las misiones con ideas completamente equivocadas, lo que dificultó una sólida adaptación. Es interesante observar que, por lo menos algunos de los jesuitas mexicanos, compartían, por lo visto, el prejuicio de la riqueza de las misiones que fomentaban los críticos de la Compañía de Jesús. Así, esperaban tener una vida lucrativa en la frontera. Véase, por ejemplo, la declaración del padre Joaquín Trujillo, personaje muy controvertido:

> Pedí misiones por muchas veces, siendo el motivo único principal [...] el tener algún modo de socorrer a mi pobre madre y desgraciados hermanos, que con la muerte de los míos han quedado en grande desamparo. Este fin no he conseguido porque no sido la voluntad de Dios." [59]

Más grande era entonces la decepción cuando se descubría la cruda verdad, desengaño que expresó el padre Luis Javier Martín así: "¡Oh, mi Padre! ¿Adónde hemos venido a dar? Esto, sin duda, es la mismísima cola del mundo."[60] Otros parecen haber soñado con una vida tranquila al servicio de Dios, alejados del barullo del mundo laico, pero la realidad también fue otra para ellos, como confesó el padre Felipe Segesser a su hermano en Suiza: "[...] he abandonado la casa paterna y me he ordenado de sacerdote principalmente porque veía que los negocios de la casa y del campo no estaban hechos para mí, pero encontré en esta misión mucho más de tal inquietud de la que hubiera tenido jamás en mi patria."[61]

El error más común entre los padres, sin embargo, fue probablemente que sobrestimaban por completo la voluntad de los indígenas para aceptar las nuevas verdades de los europeos. Los indios no eran niños ni idiotas, fácilmente moldeables[62], como se imaginaba a distancia, sino

[59] Padre Trujillo al padre provincial Francisco Zevallos, Yepáchic, 17 de enero de 1765, WBS 66, p. 109.

[60] Padre Martín al padre procurador José Hidalgo, San Andrés de Chínipas, 19 de noviembre de 1762, AGN, Temp. Indif. 21.

[61] Relación del padre Segesser, Tecoripa, 31 de julio de 1737, en SEGESSER, *Berichte*, p. 67.

[62] "[...] India [...] cum suis barbaris idiotis"; Padre Adam Gilg al padre general Gian Paolo Oliva, s. l., s. f. [1675], ARSI, F.G. 755 núm. 121.

que eran, por el contrario, gente terca con ideas propias sobre el rumbo de las cosas, cuya reducida disposición a cooperar a veces desesperaba a los padres y los llenaba de amarga resignación.[63] Es cierto que los jesuitas, los expertos más grandes de su tiempo en convertir, convencer o manipular gente, ejercían una fuerte influencia sobre las culturas del noroeste novohispano. No obstante, los indios transformaban mucho de lo que tomaban de sus misioneros, otro tanto quedaba sólo en correcciones superficiales del alma pagana, y el resto fue rechazado del todo. Esta experiencia producía en muchos padres profundas dudas sobre el sentido de su trabajo y, como consecuencia, ni siquiera podían consolarse con el éxito profesional en su difícil situación. Ya el padre José Neumann comentó en 1686 la frustración de los 14 misioneros en la Sierra Tarahumara, quienes, a excepción de dos, habían pedido su traslado a otra zona. Habían llegado a la conclusión que las almas de los indios no podían ser salvadas de ir al infierno salvo en casos muy excepcionales. Más tarde, en Baja California, el padre Baegert declaró a toda opinión distinta una ilusión romántica.[64]

La falta de comunicación

Uno de los problemas fundamentales de los padres era sin duda el aislamiento que sufrían en sus retirados lugares de trabajo. Al partir a las misiones, los clérigos se separaron tanto de sus familias como de su comunidad religiosa, en la cual habían vivido durante sus años de formación. Al mismo tiempo, dejaban atrás el área de su cultura hasta

[63] "¡Oh! Cuántas veces me he visto con los adobes y lodo en las manos, por hacerlo yo más bien personalmente que no lidiar con tal gente"; Respuesta del padre Alejandro Rapicani a una carta circular del padre visitador Carlos de Roxas, Batuc, 7 de agosto de 1749, AGN, AHH 278, exp. 17, ff. 6v.-7r.

[64] Padre José Neumann al padre Francisco Stowasser, Sisoguíchic 1686 julio de 29, en Stöcklein *et al.*, *Der Neue Welt-Bott*, vol. 1, parte 1, p. 103; Padre Juan Jacobo Baegert al padre Georg Baegert, San Luis Gonzaga, 11 de septiembre de 1752, en Nunis y Schulz-Bischof, *Letters*, p. 157. También: Padre Adán Gilg al padre rector del colegio de Brno, Pópulo, febrero 1692, en Stöcklein *et al.*, *Der Neue Welt-Bott*, vol. 1, parte 2, pp. 78-79. Véase también: "Misiones quiere decir (como están) deshonra de la Compañía, perdición de sujetos, escándalo de seculares y envidia de los señores clérigos [...] éste es un perdedero de tiempo"; Padre Joaquín Trujillo al padre provincial Francisco Zevallos, Yepáchic, 5 de agosto de 1763, WBS 66, p. 98.

este momento habitual. Esto pesó doblemente en el caso de los jesuitas extranjeros, pues para ellos el traslado de Alemania, Flandes o Italia a España ya había significado un primer desajuste, y un segundo, mucho más profundo por cierto, vino con la partida a la tierra de indios. Una situación de curioso extrañamiento podía ocurrirle también a un jesuita español si en su distrito misional vivía entre misioneros de otras naciones, los que tampoco pertenecían a su entorno cultural acostumbrado y que no podían sustituir a los viejos amigos que había dejado atrás. De esta manera se lamentaba el padre Pedro José Cuervo sobre la soledad en su misión: "Los conmisioneros ven sólo por sí, y hasta la presente sólo Esteffel [= Steffel] e Hitl [= Hüttl] me han visitado, son al fin alemanes, no me hace fuerza [...]."[65]

El problema de la comunicación se acentuaba con las dificultades lingüísticas de los padres. Para los jesuitas extranjeros, el traslado a las misiones hacía necesaria una doble adaptación. Primeramente era preciso hispanizarse en la medida de lo posible para facilitar la integración con los colegas hispanos.[66] Los misioneros, sin excepción, parecen haber hablado bien español, pero en algunos casos conservaban cierta inseguridad. Incluso un veterano entre los misioneros, el silesio Juan Nentuig, después de 15 años de trabajo en Sonora, terminó una carta cotidiana al procurador en la ciudad de México con excusas por su complicada redacción, rogando que no se malinterpretara ninguna de sus frases como malintencionadas, porque estas nacían únicamente de su torpeza en el uso del castellano.[67]

En las misiones era imprescindible para todos, fueran españoles, criollos o extranjeros, aprender las lenguas indígenas, si se quería llevar a cabo con eficiencia la labor misionera.[68] Esto no resultaba fácil para todos. Diccionarios o gramáticas servían como apoyo, pero para

[65] Padre Cuervo al padre Benito González Patiño, Nonoava, 25 de septiembre de 1766, AGN, AHH 325, exp. 7.

[66] Padre Adán Kaller al padre Juan Ulke, México, 8 de marzo de 1688, en Stöcklein *et al.*, *Der Neue Welt-Bott*, vol. 1, parte 2, pp. 72-75, especialmente p. 73; Kaller opinaba que el conocimiento de latín no facilitaba de ninguna manera la integración con los españoles, pero una vez que se hablaba castellano, se era aceptado por entero.

[67] Padre Nentuig al padre procurador José Hidalgo, Guázabas, 14 de febrero de 1766, AHPMCJ 1632.

[68] Pérez de Ribas, *Historia*, vol. 1, pp. 143-145.

la mayoría de los idiomas indígenas no se disponía de tales auxiliares, aunque algunos padres invertían muchos esfuerzos en su redacción.[69] No fueron pocos los padres que nunca aprendieron bien la lengua de sus indios, algunos llegaron a saber redactar por escrito el sermón, el que leían en misa, pero se les hubiera exigido demasiado pidiéndoles que lo pronunciasen sin tener a la vista un texto. Más difícil era atender la confesión de los neófitos.[70] La gran heterogeneidad lingüística de las provincias misioneras jesuitas, así como los continuos traslados de los misioneros de una misión a otra, agravaban este problema. Por ejemplo, el padre José Luis Falcumbelli se quejó desde su nueva misión de Moris, que entre el pima que allí se hablaba y el pima que él conocía de otras partes había una diferencia tan grande como entre el español y el francés; y, por si fuera poco todavía, vivían 50 familias tarahumaras en Moris, que hablaban su propio idioma.[71] En 1746, el padre Alejandro Rapicani se negó rotundamente a aprender un nuevo idioma, cuando se le quiso trasladar de Batuc a otra misión, después de haber trabajado ya con seris, pimas, eudeves y ópatas.[72] La misma actitud tomó en otra ocasión el padre Juan Nepomuceno Planck: "[...] con mudar a un sujeto a cada paso de lengua en lengua es imposible aprenderla; [...] espero que Vuestra Reverencia me haga caridad de componer las cosas con el provincial para que me quede en esta provincia de Sinaloa, aunque sea en la misión más desdichada, sólo que sea de la misma lengua."[73]

Aún hablando la lengua de los indígenas con los que se convivía, la comunicación quedaba a un nivel precario. Lejos de los centros de cultura occidental, los jesuitas, todos hombres de formación universitaria, apenas encontraron interlocutor con quien entablar una conversación a

69 Véase por ejemplo: "[...] esta doctrina la traduje yo mismo en su lengua [= pima]"; Respuesta del padre Alejandro Rapicani a una carta circular del padre visitador Carlos de Roxas, Batuc, 7 de agosto de 1749, AGN, AHH 278, exp. 17, ff. 6v.-7r.

70 Informe del padre Manuel Aguirre al padre provincial Francisco Zevallos, Bacadeguachi, 18 de febrero de 1764, AGN, AHH 17, exp. 22.

71 Padre Falcumbelli al padre provincial Francisco Antonio de Oviedo, Yécora, 4 de mayo de 1736, WBS 66, pp. 233-234.

72 Padre Rapicani al padre provincial Cristóbal de Escobar y Llamas, Batuc, 6 de junio de 1746, AGN, AHH 278, exp. 17, f. 31r. Véase también: Padre Rapicani al padre provincial Escobar y Llamas, Baseraca, 31 de diciembre de 1744, *ibid.*, f. 29r.

73 Padre Planck al padre visitador general Ignacio Lizasoáin, Cócorim, 6 de abril de 1764, AGN, AHH 1164, caja 2.

su altura y de confianza.[74] Con los indios no solían poder establecer un trato personal. El desdén de los misioneros hacia las culturas indígenas, por un lado, y la desconfianza de los neófitos frente a todos los representantes del sistema colonial, por el otro lado, fueron obstáculos simplemente insalvables, a pesar de la veneración espiritual que los padres sin duda gozaban y el amor paterno que sentían muchos de ellos hacia sus protegidos. En pocas palabras, el abismo cultural entre el mundo europeo y el mundo indígena y la diferencia del rango social entre las dos partes resultaban casi insuperables. De esta manera, los indígenas fueron siempre extraños a los misioneros, como lo expresó, por ejemplo, el padre Rapicani: "Yo no acabo de conocer a los indios, ni puedo afirmar con certidumbre que ellos verdaderamente creen."[75]

La soledad y la depresión

Las condiciones naturales, las enfermedades o las presiones del celibato podían convertir el aislamiento de los padres en un profundo sentimiento de abandono y soledad. Cuantiosos documentos permiten enterarnos de los problemas y angustias de los padres jesuitas. "Con todo," recordó el padre Ignacio Pfefferkorn, "nada resultó tan pesado para el misionero como el tener que vivir completamente solo entre una gente tan ruda, tonta y viciosa."[76] Atormentado por continuos achaques y agobiado por la desesperación, el padre José Neve, que tenía sólo unos meses de haber llegado a San Javier del Bac, la misión más retirada de la Pimería Alta, suplicó al padre provincial que le retirase de este lugar por "[...] ser tales la tristeza y melancolía de que tengo poseído el corazón en estas soledades que a veces he estado tal que he temido perder

[74] "Causa admiración como un hombre criado y habituado a vivir entre gente civil y docta, criado en régula y dotado de un genio dulce, apacible y señoril, pasase su vida gustoso entre semifieras, sin más mantenimiento que el maíz y tasajo, sin más bebida que el agua y sin tener con quién razonar"; Carta de edificación del padre Emmanuel Kleber, ARSI, Vitae 155, f. 291r.

[75] Respuesta del padre Rapicani a una carta circular del padre visitador Carlos de Roxas, Batuc, 7 de agosto de 1749, AGN, AHH 278, exp. 17, ff. 6v.-7r.

[76] Pfefferkorn, *Beschreibung*, vol. 2, pp. 412-413. Compárese también: Padre José Neumann al padre Francisco Stowasser, Sisoguíchic, 29 de julio de 1686, en Stöcklein *et al.*, *Der Neue Welt-Bott*, vol. 1, parte 1, p. 103.

el juicio. [...] De estas enfermedades y tristeza es tal la flojedad y tibieza en que me hallo que ni ya tengo oración, apenas tengo examen, y se me pasan los días sin abrir un libro". Aseguró que estaba dispuesto a irse a la misión más bárbara de Baja California, siempre cuando tuviera a un compañero consigo.[77] En un tono parecido está escrita una carta del padre Pedro José Cuervo de Nonoava, en la Tarahumara, que aparentemente había subestimado los pesares de la vida de misiones: "Ay, ¡cómo suspiro, Benito! No son misiones como a usted se las pintan. Oh, ¡cómo se echan [de] menos los compañeros! [...] aquí sin tener en lo humano a quien volver mis ojos." Temía que su situación le llevara a la locura o a la muerte.[78] El padre Javier Pascua, a su vez, se vio tan desmoralizado por las tentaciones que amenazaban el voto de castidad, que en una carta empapada de dudas sobre sí mismo imploró al provincial que le salvase el alma del infierno, sacándole cuanto antes de las misiones.[79]

Si bien las actividades del día distraían de la opresión moral, la soledad podía volverse insoportable en las noches. Entonces, diferentes animales salían de sus cuevas y escondites, como los murciélagos que revoloteaban en el aposento del misionero,[80] o las dos grandes arañas amarillas que estremecieron al padre Baegert: "[...] las vi sólo en algunas noches correr por mis libros y mi librero, y no me atreví a observarlas más de cerca."[81] El aullido de los coyotes se hizo la canción de cuna familiar.[82] En el verano, este canto fue superado de vez en cuando por el croar de los sapos, "una verdadera tortura del oído."[83] Por lo demás, el tictac y el dar de las horas del reloj fueron para algunos los únicos compañeros en la oscuridad,[84] e incluso este alivio se desvanecía, si el engranaje dejaba de funcionar. Un reloj descompuesto tenía

[77] Padre Neve al padre provincial Francisco Zevallos, San Javier del Bac, 16 de mayo 1766, AGN, Jes. 3-14.

[78] Padre Cuervo al padre Benito González Patiño, Nonoava, 25 de septiembre de 1766, AGN, AHH 325, exp. 7.

[79] Padre Pascua al padre provincial [Salvador de la Gándara], Teopari, 5 de julio de 1766, WBS 40, pp. 143-146.

[80] Pfefferkorn, *Beschreibung*, vol. 1, p. 295.

[81] Baegert, *Nachrichten*, pp. 70-71.

[82] Baegert, *Nachrichten*, pp. 62-63.

[83] Pfefferkorn, *Beschreibung*, vol. 1, p. 338.

[84] "[...] para el alivio de estas soledades y principalmente de las noches, que las paso bien penosas, me ha de hacer Vuestra Reverencia el favor de agenciarme en esa

que ser enviado a la ciudad de México y después dependía del padre procurador el tiempo que tardaba en devolvérsele la oportunidad de marcar el apático avance del tiempo. El padre Antonio Leal, en una de estas ocasiones, le hizo amargos reproches al procurador que parecía no entender lo que significaba sufrir de insomnio en una misión, sin que la campanita le recordase que el tiempo no se había parado del todo: "[...] pues allá hay campanas que se oyen, acá como no las hay, es consuelo en estando enfermo oírlas, en especial de noche."[85] Otro amigo en las largas noches fue, a veces, como en todo el mundo, la botella. El padre Francisco Bernardino Ortiz con frecuencia se echó sus tragos y borracho llenó muchos folios de papeles con cartas confusas, que se conservan hasta hoy día.[86]

La locura

Varios jesuitas no soportaban la presión bajo la cual vivían y tuvieron que ser retirados de las misiones. Para algunos de ellos, esto llegó demasiado tarde. Como ejemplo especialmente dramático puede servir el padre José Tenorio, que sufrió en 1709, en la Pimería Alta, de un irremediable delirio de persecución, afirmando que los padres Eusebio Francisco Kino y Agustín de Campos eran hechiceros que intentaban asesinarle. Como su demencia era evidente, se le encargó al sargento español Francisco de García llevar al padre enfermo a la misión de Mátape, para que allí se le diera tratamiento médico. En el camino hizo crisis la locura del padre Tenorio y convencido que su evacuación formaba parte del complot contra su vida, una noche aprovechó un descuido del sargento para intentar huir y apuñaló a García con su propia daga. Pronto fue apresado por los soldados de la escolta, pero para el sargento

ciudad un reloj de ruedas"; Padre Juan de Almonacir al padre Gaspar de los Reyes, Onavas, 4 de mayo de 1706, AHPMCJ 1169.

85 Padre Antonio Leal al hermano procurador Juan de Iturberroaga, Güepaca, 15 de junio de 1707, AHPMCJ 1188.

86 Véase AGN, Hist. 333, ff. 382r.-390r., e Hist. 392, ff. 339r.-406r., especialmente la defensa del padre Ortiz: Descargos de los cargos que se me hacen del padre provincial Andrés Javier García, México, 6 de abril de 1751, AGN, Hist. 333, ff. 387r.-390r.

ya no había remedio.[87] Posteriormente, el padre Tenorio siguió viviendo todavía varias décadas retirado y aislado en Mátape. Murió el 24 o 25 de agosto de 1744.[88] Por este tiempo también se confundió la mente del padre Ignacio de Arceo,[89] y para finales de 1740 empezó a sentirse perseguido el padre Lorenzo Gutiérrez en la Pimería Alta, como informó el padre visitador Luis María Marciani: "Días pasados, con grande sentimiento de todos, perdió el juicio el padre Lorenzo Gutiérrez en su iglesia; su temor es que le quieren matar los indios, los españoles y los enemigos invisibles."[90] El padre Francisco Javier Keller tuvo que sacarle de su misión para impedir que se suicidara.[91]

Comportamientos relativamente frecuentes parecen haber sido la irritabilidad y las agresiones desorbitadas. Si se tienen por ciertas las denuncias del padre Alejandro Rapicani, alguna vez el padre Andrés Javier González se propasó en su iracundia al romper durante la misa el arpa en la cabeza a un indio que la estaba tocando mal; en otras ocasiones se peleó con españoles laicos, revolcándose con ellos en el suelo, por los más mínimos motivos, y con eso no se agotan los ejemplos de su escandaloso comportamiento.[92] Un caso especial más fue el padre Joaquín Trujillo, que en sus cartas colmó de salvajes amenazas incluso a sus superiores. Al hacerle llegar al padre visitador José Miqueo algunas críticas, se enojó tanto que comentó en una carta: "[...] a no haberme contenido el temor de Dios, hubiera ido y a patadas y a palos hubiera

[87] Véanse sobre este caso las declaraciones de testigos en AGN, Hist. 392, ff. 39r.-49v.

[88] Padre visitador general Juan Antonio Balthasar al padre provincial Cristóbal de Escobar y Llamas, Chicorato, 28 de diciembre de 1744, AGN, AHH 1126, exp.3.

[89] Padre Rapicani al padre provincial Cristóbal de Escobar y Llamas, Baseraca, 31 de diciembre de 1744, AGN, AHH 278, exp. 17, ff. 28r.-29r.; Padre Rapicani al padre provincial Escobar y Llamas, Batuc, 6 de junio de 1746, *ibid.*, f. 31r.

[90] Padre visitador Marciani al padre rector Andrés González, Santa Rosalía, 7 de septiembre de 1741, AHPMCJ 1691.

[91] Padre Keller al padre visitador Marciani, Cucurpe, 18 de octubre de 1741, AGN, AHH 17, exp. 7. Véase también el ejemplo del padre Agustín Campos: en Dunne, *Captain Anza;* Padre José Toral al padre provincial José de Barba, Güepaca, 25 de marzo de 1736, WBS 1747, pp. 25-34.

[92] Padre Rapicani al padre provincial Mateo Ansaldo, Batuco, 16 de noviembre de 1742, AGN, AHH 17, exp. 9. Véase también: Padre Luis María Marciani al padre Andrés Ignacio González, Ures, 23 de febrero de 1742, WBS 66, pp. 167-180.

mil veces matado al padre Miqueo."[93] También los a veces desmesurados azotes que algunos padres aplicaban como castigos a sus indios, se pueden ver en este contexto, aunque hay que tomar en cuenta que tipos de castigos físicos que hoy en día pueden parecer brutales, fueron cosas comunes en el mundo europeo de los siglos XVII y XVIII; por esta razón, la actitud de los jesuitas en ese sentido no debe interpretarse precipitadamente como patológica.[94]

LOS ALIVIOS

La disciplina

La severa disciplina a la que la Compañía de Jesús sometió a sus miembros, sin duda, fue un medio eficaz para vencer, por lo menos durante cierto periodo, las dificultades de los padres. El día estaba sujeto a un horario fijo de trabajos y actividades espirituales. Para efectuarlo fielmente, los relojes arriba mencionados representaron una gran ayuda; y en los últimos años de la presencia jesuita en la Nueva España, los despertadores entraron en boga entre los padres.[95] Un medio usual en esos tiempos para guardar la disciplina fueron las distintas formas de autocastigo, de las que hacía uso, por ejemplo, el famoso padre Kino, sobre quien comentó su amigo, el teniente Juan Mateo Mange: "Una noche a la una hora, casualmente, lo vio uno que se azotaba cruda y descompasadamente."[96] Para afrontar los problemas más comunes como

[93] Padre Trujillo al padre provincial Francisco Zevallos, Yepáchic, 5 de agosto de 1763, WBS 66, pp. 93-99. Véase también: Padre Trujillo al padre Bartolomé Braun, Tutuaca, 6 de abril de 1764, WBS 66, pp. 17-18; Padre Braun al padre Trujillo, Temósachic, 9 de abril de 1764, AHPMCJ 1602: "[...] procure Vuestra Reverencia no escribirme otra vez con semejantes expresiones."

[94] HAUSBERGER, "La violencia".

[95] "Si hay un reloj nuevo de sobremesa con su despertador, ¡oh, cuánto lo agradeciera! Y cuesta lo que costare y si fuera como él del padre visitador [Bartolomé Braun], mucho mejor"; Padre Hüttel al padre procurador José Hidalgo, Teméichic, 10 de marzo de 1763, AGN, Temp. Indif. 49. Véase también: Padre Hüttel al padre Andrés Michel, Sisoguíchic, 7 de mayo de 1764, AGN, Jes. 4-10, caja 2, exp. 84, f. 116v.; Padre Antonio Strzanowsky al padre procurador José Hidalgo, Norogáchic, 16 de marzo de 1766, AGN, AHH 325, exp. 92.

[96] Citado según BURRUS, *Kino and Mange*, p. 538.

misioneros, que no se consideraban en los estatutos de la orden, se adoptaron nuevas reglas de comportamiento. Un ejemplo sería el modo de afrontar la parcial o total desnudez de los indígenas que para los sacerdotes era cosa no acostumbrada e inquietante. Ésta era un tópico tan común entre los jesuitas que a algunos europeos les preocupaba ya desde antes de partir al Nuevo Mundo.[97] Los misioneros consideraban indecente el contacto con hombres o, peor todavía, mujeres desnudas; por eso, para cuando se hacía inevitable tratar de más cerca a un indio que no se tapaba, adaptaron en Baja California el siguiente principio: "Cualquiera misionero, cualquiera otro sujeto amante de la honestidad, [...] procuraba [...] estar muy sobre sí, para mirarlos hacia el rostro solamente y no bajar por descuido la vista por no ver su desnudez."[98] El padre José Och, sin embargo, que trabajaba con los pimas de Sonora, se sentía protegido contra toda tentación por la costumbre de las indias de cubrirse el pecho con tatuajes, que le parecían tan repulsivos que "a ningún hombre puede acosar un pensamiento carnal o impúdico cuando vea a esas criaturas."[99]

La falta de disciplina

En varios casos se observa, al contrario, que algunos padres vencieron su difícil situación existencial no observando escrupulosamente las reglas de su orden. Por ejemplo, el padre Manuel Domínguez cometió una serie de infracciones en Nayarit. Además, tenía fama de ser muy mujeriego e intentar suerte con todas: "Dicen que con todas las mujeres que llegan a su casa procura hacer su diligencia, por si pega o no pega, que lleva muchas mujeres a su casa y que detiene a las que le hacen el gusto y las que no quieren las echa de casa."[100] Con este ejemplo se ve que en

[97] Padre Adam Gilg al padre general Gian Paolo Oliva, s. l., s. f. [1675], ARSI, F.G. 755, núm. 121.

[98] Barco, *Historia*, p. 199.

[99] Och, *Nachrichten*, p. 198.

[100] Padre visitador Bartolomé Wolff al padre provincial Agustín Carta, Santa Teresa, 10 de enero 1760, WBS 66, p. 34. Compárese también: José Severino Julado al padre visitador Wolff, Presidio de San Francisco Javier de Valero, 4 de enero de 1760, WBS 66, pp. 327-330; Padre Manuel Villalta al padre visitador Wolff, Santísima Trinidad de la Mesa, 4 de enero de 1760, WBS 66, p. 331.

las misiones se gozaba también de cierta independencia. Hubo jesuitas que, muy al contrario a aquéllos que suplicaron se les retirase de la barbaridad, no soportaron nunca más la ordenada vida de los colegios en las ciudades después de haber conocido las misiones, donde se vivía tal vez de modo más solitario, pero también más libre y con menos vigilancia, de suerte que los padres Roque Andonaegui y José Calderón "[...] deseaban volver a las misiones".[101]

Pero hay que reconocer que una vida misionera estricta, según las reglas de la orden, ni siquiera fue siempre realizable. Eso se debía a que la jornada estaba demasiado cargada con tareas profanas relacionadas con la administración política y económica de las misiones.[102] Del hecho de que la fragmentación de sus energías impidiera la concentración necesaria en los objetivos espirituales de la misión, algunos padres tenían plena conciencia, pero no veían forma alguna de cómo salir de tal situación. El padre Alejandro Rapicani lo describió así: "Si nosotros estuviéramos aquí únicamente atendiendo a lo espiritual, no dudo que más se hiciera, pero con esto no comiéramos, si no es por milagro. El misionero en su partido es rector, cura, predicador, catequista, confesor, procurador, administrador de hacienda, labrador, ranchero, etc., y cuando está enfermo o viejo o cascado, también lo ha de ser, no sólo dentro de su partido, sino fuera, cuando lo llaman a confesión, aunque le fallen las fuerzas."[103]

Fiestas y entretenimientos

La vida misionera dio también espacio para divertirse. La celebración de las fiestas cristianas con música y cohetes brindaba un poco de distracción en la monotonía de los días y, probablemente, cierta satisfacción

[101] "[...] para lograr la libertad que no tienen en los colegios, de vivir a su antojo y reincidir en aquellos defectos, por los cuales fue preciso sacarlos de las misiones"; Padre general Ignacio Visconti al padre provincial Johann Anton Balthasar, Roma, 10 de enero de 1753, en ZAMBRANO y GUTIERREZ CASILLAS S.J., *Diccionario,* vol. 15, p. 248.

[102] Véase por ejemplo: Relación del padre Felipe Segesser, Tecoripa, 31 de julio de 1737, Segesser, *Berichte*, p. 68.

[103] Respuesta del padre Rapicani a una carta circular del padre visitador Carlos de Roxas, Batuc, 7 de agosto de 1749, AGN, AHH 278, exp. 17, ff. 6v.-7r.

personal, ya que especialmente en este renglón de la nueva religión y cultura también los indígenas tomaron parte con cierto entusiasmo. Igualmente, en estas ocasiones, los padres podían poner en práctica viejas tradiciones de sus lugares de origen. El padre Segesser, por ejemplo, en las Pascuas pintaba huevos rojos, como es costumbre en Europa Central hasta hoy día, "los cuales ni los pimas ni los españoles los han visto jamás."[104] En 1756, el mismo Segesser manifestó un sentido del humor muy particular, cuando, con los indígenas de Ures, puso en escena un ataque fingido a un grupo de nuevos misioneros que estaban llegando desde la ciudad de México, divirtiéndose mucho con el susto que les causó.[105] Pero esto parece haber constituido un rito de iniciación para los novatos en la frontera, pues una broma similar ya le había jugado el capitán Martínez de Hurdaide al obispo de Guadalajara, Juan del Valle, cuando visitó la provincia de Sinaloa a principios del siglo XVII.[106] Con frecuencia se organizaban corridas de toros y carreras a pie o a caballo, cosas que los misioneros, por un lado, miraron con cierta repugnancia, pero que, por el otro lado, tampoco dejaban de impresionarles.[107] Otro espectáculo que asombraba a los misioneros era la habilidad de los indígenas para cazar en la sierra jaguares o pumas con sólo arco y flecha. El padre Pfefferkorn no se privó del gusto de presenciar una cacería de este tipo.[108] Los indios, en cambio, probablemente se sentían lisonjeados viendo que se les respetaba por lo menos en alguna cosa.

Las golosinas

En muchas misiones no faltaban algunos placeres para consolar a los padres. Desde la ciudad de México los jesuitas recibían cada año cantidades considerables de chocolate, vino, especias y tabaco, cosas que en su mayor parte se destinaban para distribuirse entre los indios y los huéspedes y, en el caso del vino, a la celebración de la misa, pero también los

[104] Relación del padre Feipe Segesser, Tecoripa, 31 de julio de 1737, SEGESSER, *Berichte*, p. 49.

[105] OCH, *Nachrichten*, pp. 72-73.

[106] PÉREZ DE RIBAS, *Historia*, vol. 1., p. 315.

[107] Véase por ejemplo: OCH, *Nachrichten*, pp. 257-259; PFEFFERKORN, *Beschreibung*, vol. 2, pp. 87-92.

[108] PFEFFERKORN, *Beschreibung*, vol. 1, p. 251.

padres consumían todo esto con gusto. "Lo que suplico a Vuestra Reverencia sobre todo es el chocolate quemado porque a más de ser mi único vicio, es mi único mantenimiento," escribió el padre Ildefonso Cuervo al procurador,[109] y el padre Juan Bolton notificó: "Recibí mi limosna muy buena y el chocolate lindísimo, que es lo que más he menester en esta edad, donde ya los tasajos de vaca y tortillas aprovechan poco."[110] El padre Segesser escribió a su hermano: "Está bien que al final de la mesa nunca falta la leche. Había pensado que únicamente los suizos toman la leche, pero veo ahora que los españoles en este país la quieren de la misma manera."[111] En su misión el padre José Och empezó a producir mantequilla, empresa en la cual ya habían fracasado algunos de sus antecesores a causa del gran calor.[112] Hasta el rígido padre Baegert se permitía en la noche una pipa y un vaso de aguardiente, y cuando había, tampoco rehusaba el vino californiano.[113]

Visitas y amigos

Tampoco la soledad era absoluta. En muchos pueblos, especialmente en aquellos que estaban situados en las vías principales o cerca de los centros administrativos, había tantos visitadores que podían convertirse en una verdadera plaga para los misioneros, obligados a seguir las reglas de la hospitalidad. Las misiones fueron estación de recreo y centro de atracción para todos los viajeros que atravesaban el noroeste novohispano, tanto para los vagabundos que pedían una limosna como para los funcionarios reales que se dejaban agasajar por el padre. Esto se traducía en exorbitantes gastos en la compra de chocolate, que por costumbre tenía que servirse a las visitas respetables; en 1722, el padre

[109] Padre Cuervo al padre procurador José Hidalgo, Sisoguíchic, 13 de abril de 1766, AGN, AHH 325, exp. 92.

[110] Padre Bolton al padre procurador Cristóbal de Laris, San Ignacio, 14 de mayo de 1713, AGN, Jes. 1-14, exp. 282, f. 1470r.

[111] Relación del padre Segesser, Tecoripa, 31 de julio de 1737, SEGESSER, *Berichte*, pp. 68-69.

[112] OCH, *Nachrichten*, p. 224.

[113] Padre Juan Jacobo Baegert al padre Georg Baegert, San Luis Gonzaga, 11 de septiembre de 1752, en NUNIS y SCHULZ-BISCHOF, *Letters*, p. 153. También: Padre Juan Francisco Nortier al padre Victor Broton, Tutuaca, 30 de marzo de 1767, AGN, AHH 325, exp. 92.

José María Genovese informó que esto costaba en algunas misiones hasta mil pesos al año.[114] El padre Felipe Segesser, que en la Pimería Alta apenas había recibido visitas, escribió en 1737 desde su nueva misión de Tecoripa: "Aquí sin embargo, puedo afirmar con verdad que durante los tres años de mi estancia no he quedado cinco días sin huéspedes. Cada uno trae un saludo o una carta de un fulano, si bien aquél a veces no sabe nada de eso, y quiere tomar su chocolate."[115] En 1744, Segesser recibió una visita muy especial, cuando su paisano de Lucerna, en Suiza, el padre Juan Antonio Balthasar, llegó como visitador general de las misiones del norte a Ures, la misión de Segesser por aquel entonces. Balthasar permaneció un mes, con lo que hubo suficiente tiempo para desempolvar los recuerdos de la patria.[116]

Algunos padres sostenían estrechas, incluso amistosas relaciones con los miembros de las élites españolas de sus respectivas zonas de trabajo.[117] Si un misionero gozaba de buenas relaciones con sus vecinos laicos, podía ser de provecho, pues los amigos mandaban de vez en cuando pequeños regalos, como por ejemplo un tal Agustín de Riba y Agüero que envió al padre José Roldán "[...] unos puros en insinuación de cariño."[118] El padre Bernardo Middendorff tenía muchas veces huéspedes, con los cuales solía echarse sus tragos. Puesto que su consumo de alcohol, en ocasiones desmesurado, era objeto de chismes, pidió en 1766 que se le retirase de la frontera, lo que le fue negado por falta de sustituto.[119] En muchos lugares, sobre todo en las misiones californianas, había apenas posibilidades de entrar en contacto con españoles

[114] GENOVESE, "Informe al virrey", p. 172.

[115] Relación del padre Felipe Segesser, Tecoripa, 31 de julio de 1737, en SEGESSER, *Berichte*, pp. 66-67. Véase también: FARIA, *Apologético defensorio*, pp. 119-120; POLZER, *Rules*, pp. 100, 103.

[116] "[...] rinfrescammo le memorie di Lucerna"; Padre visitador general Balthasar a Franz Urs Balthasar, México, 19 de mayo de 1749, StA-L, PA 178/384.

[117] Relación del padre Segesser, Tecoripa, 31 de julio de 1737, en SEGESSER, *Berichte*, p. 25.

[118] Agustín de Riba y Agüero al padre Roldán, Real de la Santísima Trinidad, 15 de agosto de 1766, WBS 40, p. 185; Padre Juan Jacobo Baegert al padre Georg Baegert, México, 22 de octubre de 1750, en NUNIS y SCHULZ-BISCHOF, *Letters*, pp. 105-106.

[119] Padre Middendorff al padre rector José Roldán, Movas, 19 de diciembre de 1766, WBS 40, p. 215; Padre Enrique Kürtzel al padre rector José Roldán, Onavas 1766 septiembre de 26, *ibid.*, p. 203.

de alguna formación; allí los misioneros vecinos eran la única posibilidad de comunicación.

La naturaleza

También la exótica naturaleza de las regiones de trabajo ofrecía a algunos misioneros posibilidades de distraerse y divertirse. El padre Baegert, fascinado por la agreste flora de California, un día se puso a contar las espinas a una ramita de un arbusto del desierto. Contó 1 680, lo que tomó de base para calcular que toda la planta tenía más de un millón de espinas.[120] Un hombre como el padre Marcos Antonio Kappus manifestó en sus cartas una auténtica alegría por los animales de su zona de trabajo. Con esto pudo adquirir también simpatías entre sus indios, que le solían atrapar colibríes o papagayos de muchos colores y traérselos vivos a su misión. Incluso a las serpientes les tenía cierto cariño, venciendo así los prejuicios en vigor. Así escribió: "Que en América se encuentran más y mayores serpientes que en Europa ya es conocido; esto, sin embargo, no puedo dejar sin informar que algunos sólo por su apariencia son horribles, pero de hecho no causan al humano ningún daño [...], unas se hacen tan gordas que un hombre apenas las puede abrazar, y a pesar de esto son tan tratables como gatos o perros; furtivamente entran a las casas, no atacan a humanos ni animales domésticos, agarran, en cambio, ratas y ratones, y son además tan amables, que con frecuencia he observado como jugaban con niños pequeños, sin causarles la más mínima herida, lo que me dio el valor de tomar con mis manos a tal dragón en varias ocasiones, sólo por su peso no lo pude levantar del suelo."[121]

Los españoles llamaban a esta serpiente "culebra boba" y se cuenta que un misionero tenía dos de ellas en su casa, que dormían con él en su cama y le defendían de animales peligrosos que se metían al cuarto.[122] El padre Ignacio Pfefferkorn se deleitó en las largas noche con los "inimitables colores y ornamentos" de las mariposas que revolo-

[120] Baegert, *Nachrichten*, pp. 51-52.

[121] Padre Kappus a su hermano, Mátape, 20 de junio de 1699, en Stöcklein *et al.*, *Der Neue Welt-Bott*, vol. 1, parte 2, p. 87.

[122] Pfefferkorn, *Beschreibung*, vol. 1, p. 324.

teaban por su lámpara, llenándose con admiración y agradecimiento por "la increíble existencia del Creador".[123] En otras oportunidades observó a los alacranes y probó si su veneno tenía algún efecto en el cuerpo del propio animal. Para este propósito, agarró a uno de esos bichos con una pincita y lo puso por debajo de un vaso puesto boca abajo y lleno de humo de cigarro: "Como el humo del tabaco es insoportable a los animales venenosos, entonces el animal corrió como enloquecido por todo el interior del vaso y al último se picó a sí mismo con la punta de su cola, que es el recipiente de su veneno, tantas veces en el cuerpo hasta que cayó muerto. De manera similar asesiné a otro alacrán, al que por un buen rato fastidié e irrité con un palito, encima de la mesa."[124]

Este interés llevó a algunos padres a emprender auténticas observaciones científicas sobre la fauna y flora de su nueva patria, como el padre Ignacio Tirsch, que en 1762 envió sus apuntes sobre las nubes de chapulines que arrasaban la provincia de Baja California al experimentado padre Miguel del Barco, el que no parece haber compartido del todo este interés.[125] Los chapulines le impresionaron tanto al padre Tirsch que compuso sobre ellos incluso algunos versos.[126] También el fuerte del padre Francisco Inama estaba en la zoología y se dedicaba sobre todo al estudio de las víboras. Sometió a investigaciones anatómicas las cabezas y examinó sus dientes venenosos con microscopio. A los reptiles vivos les arrancó los colmillos y picó con ellos a las gallinas para ver si esto surtía el mismo efecto dañino que una mordida real.[127]

[123] Pfefferkorn, *Beschreibung*, vol. 1, pp. 382-383.

[124] Pfefferkorn, *Beschreibung*, vol. 1, p. 332.

[125] Padre Tirsch al padre Miguel del Barco, Santiago, 16 de junio 1762, en León-Portilla, "Las pinturas", pp. 93-95; Padre Miguel del Barco al padre procurador Ignacio Lizasoáin, San Javier, 25 de octubre 1764, en Barco, *Historia*, pp. 431-432.

[126] Baegert, *Nachrichten*, p. 74. Véase, además, una noticia del padre Tirsch sobre San Borja, la misión del padre Wenceslao Linck: "[...] donde hay tantas piedras y tanta langosta o chapulín, cuantas vix [*sic*] son creíbles"; Padre Tirsch al padre Andreas Michel, Santiago, 1° de marzo de 1766, AGN, AHH 333, exp. 9.

[127] Extracto de una carta del padre Inama, misionero de la California, escrita a otro misionero de la misma, sobre víboras, s. .l., s. f., en Barco, *Historia*, pp. 25-32. Véase también: Baegert, *Nachrichten*, p. 67.

Libros

Leer y escribir abreviaron las horas de ocio, por lo que la compra de libros fue una necesidad de primera importancia. Textos religiosos fueron los que en mayor número se adquirieron, pero también gustaban los tratados históricos. Muchos padres enviaban a la ciudad de México listas de títulos que querían se les mandaran.[128] El padre Miguel Gerstner pidió que se le enviara un atlas o alguna obra histórica, "[...] que me sirva de honesta diversión en este retiro y soledad."[129] En Baja California, el padre Baegert tenía en su misión 78 libros, entre ellos 46 en francés, para sus ratos libres. A pesar de esto, lamentaba vivir lejos de cualquier biblioteca, dado que el precio de los libros era extremadamente alto en México. Por esta razón, para gozar de más lecturas, permitió que su familia le enviara libros directamente de Europa. Desafortunadamente estos tardaban años en llegar.[130] Otros misioneros tenían mejor suerte, por ejemplo el padre Segesser que al llegar a Ures encontró una biblioteca de más de 200 volúmenes, entre los cuales se hallaban, además de obras de literatura edificante, biografías de santos y tratados teológicos, ediciones de autores clásicos como Cicerón o Virgilio, las obras de Calderón, una edición de tres tomos de los *Poemas de Juana Inés de la Cruz* y el *Florilegio Medicinal* del hermano Juan Esteyneffer.[131] La lectura no solamente servía de diversión y edificación, sino también para prepararse para el trabajo como misionero. De tal manera, obras sobre las

[128] Padre Bernardo Middendorff al padre procurador José Hidalgo, Movas, 25 de agosto de 1764, AGN, Temp. Indif. 40. Véanse también sus 'memorias' en AGN, AHH 312, exp. 11 y exp. 12; Padre Francisco Antonio Slezac al padre procurador José Hidalgo, Batopilas, 16 de abril de 1765, AGN, Temp. Indif. 40; Padre Felipe Segesser al padre provincial Juan Antonio de Oviedo, Tecoripa, 15 de julio de 1739, AGN, AHH 7, exp. 20; Memoria de lo que pide el padre Jorge Fraidenegg para el año de 1766, AGN, AHH 2009, caja 2, exp. 68.

[129] Padre Gerstner al padre procurador José Hidalgo, Sáric, 12 de octubre de 1766, AHPMCJ 1621.

[130] Padre Juan Jacobo Baegert al padre Georg Baegert, México, 22 de octubre 1750, San Luis Gonzaga, 11 de septiembre 1752, 7 de octubre 1755, 23 de septiembre de 1757, en NUNIS y SCHULZ-BISCHOF, *Letters*, pp. 103, 110-111, 160, 189, 191.

[131] Entrega que hace el padre Segesser [...] de los bienes y alhajas de esta misión de San Miguel de Ures, Ures, 10 de diciembre 1743 – 12 de marzo 1744, WBS 1744, pp. 187-192. Para inventarios detallados de los libros de las misiones californianas véase: MATHES, *Oásis culturales*, pp. 369-442. Inventarios de las misiones tarahumaras y tepehuanes en AGN, Hist. 286, ff. 32r.-72v, 311r.-339r.

regiones evangelizadas, como por ejemplo la historia del padre Andrés Pérez de Ribas sobre los principios de la misión jesuítica en el noroeste novohispano, se estudiaban con especial esmero.[132] Muchos libros circulaban entre los misioneros, que de esta manera se apoyaban entre sí para mejorar la situación.[133]

Las noticias

Sobre todo durante los últimos años de la estancia de los jesuitas en América, mercurios y gacetas con noticias sobre lo que estaba ocurriendo en el mundo, enviados de la ciudad de México al norte, gozaban de una gran estimación. Aunque llegaron con demora, fueron leídos con mucho interés.[134] Con frecuencia jesuitas amigos en la capital colonial servían como intermediarios de estas noticias. Por ejemplo, el padre Manuel José Colazo suministró al padre Juan Francisco Nortier un resumen de los últimos acontecimientos en el mundo, en el que comentaba las alianzas entre los poderes europeos y la política de Pitt, explicaba los cambios en la jefatura del ejército austriaco después de la muerte del mariscal Daun y discutía los esfuerzos del visitador José de Gálvez para aumentar los ingresos de la Corona en México; además, informaba sobre las inquietudes políticas internas en Francia y anexó una lista de los miembros de la Compañía de Jesús que habían muerto durante el último año.[135] Entre los misionarios siempre se organizaba la circulación de tales informaciones, en lo que tomaban parte también los

[132] Pérez de Ribas, *Historia.* Citada por ejemplo por el padre Juan María Ratkay, Relatio Tarahumarum missionum eiusque Tarahumarae nationis terraeque descriptio, Caríchic, 20 de marzo de 1683, ARSI, Mex. 17, f. 501v.

[133] Padre Antonio María Benz al padre Andrés Michel, Caborca, 15 de octubre de 1764, AGN, AHH 333, exp. 9; Padre José Watzek al padre rector José Roldán, Onapa, 17 de agosto de 1766, WBS 66, p. 271; Padre Watzek al padre Roldán, Onapa, 19 de septiembre de 1766, WBS 66, pp. 275-276.

[134] "[...] aunque ya antiguos, me sirven de mucha diversión en estas soledades;" Padre Hermann Glandorff al padre Luis Téllez Girón, Tomóchic, 7 de agosto 1749, AHPMCJ 807.

[135] Padre Colazo al padre Juan Francisco Nortier, Tepotzotlán, 12 de junio 1767, AGN, Temp. Indif. 38.

laicos interesados.[136] El padre Watzek, por ejemplo, escribió al padre rector José Roldán sobre los últimos acaecimientos en Polonia, noticias que él a la vez había recibido del padre Steb desde la Tarahumara.[137] El gobernador de Sonora informó al curioso padre Michel de la muerte de Madame Pompadour, y el capitán Lorenzo Cancio escribió al padre José Lorenzo García sobre las rebeliones populares de Madrid en 1766.[138] Sobre muchos acontecimientos, las noticias que llegaban al noroeste no estaban verificadas y había que resignarse entonces con los rumores, cuyo grado de credibilidad daba pie a animadas discusiones. Por ejemplo, durante la Guerra de los Siete Años, se murmuró en Sonora que los ejércitos españoles habían conquistado Londres después de una gran victoria naval. Como sabemos, fue un chisme completamente infundado pues en lugar de que los españoles estuvieran posesionados en Londres, eran los ingleses los que se hallaban en La Habana y en Manila.[139] Por otro lado, en el centro de la colonia tampoco se enteraban con puntualidad de lo que estaba pasando en las misiones, de tal suerte que de nuevo surgían rumores no verificados, como por ejemplo sobre el fallecimiento del padre Gaspar Stiger en Sonora. "Ya me tenían en México por muerto, aunque todavía bebo chocolate", comentó el difunto.[140]

[136] Véase por ejemplo: "Agradezco las noticias y compendio de las novedades de Europa y de México, que nos sirven de diversión en estas soledades y congojas entre estos indios bravos y guerreros"; Joaquín Rojas al hermano José Göbel, s. l., 28 de octubre 1760, BLL, Add. 13986, f. 296r.

[137] Padre Watzek al padre rector José Roldán, Onapa, 24 de septiembre 1766, WBS 66, pp. 277-278. Véase también: Padre Francisco Antonio de Pimentel al padre rector Felipe Segesser, Tecoripa, 31 de marzo 1749, AGN, AHH 333, exp. 9; Padre Juan Javier Bischoff al hermano José Göbel, La Purísima, 11 de octubre 1759, BLL, Add. 13986, núm. 28, f. 304r.; Padre Jacobo Sedelmayr al padre Andrés Michel, s. l., s. f., AGN, Jes. 4-10, exp. 241, f. 326r.; Padre Enrique Kürtzel al padre rector José Roldán, Onavas, 26 de septiembre de 1766, WBS 42, pp. 203-204.

[138] Padre Michel al gobernador Juan Claudio de Pineda, s. l. [Ures], s. f., AGN, Jes. 4-10, caja 1, exp. 239, f. 324v.; Capitán Cancio al padre García, San Carlos de Buenavista, 9 de agosto 1766, BLB, M-M-1716.

[139] Padre Alejandro Rapicani al padre procurador José Hidalgo, Batuc, 29 de marzo de 1763, AGN, AHH 323, exp. 3.

[140] Padre Stiger al padre rector Juan Antonio Balthasar, San Ignacio, 10 de enero de 1757, AHPMCJ 992.

El carteo

Aparte de materiales de lectura, los jesuitas solicitaban también papel desde México. Lo necesitaban tanto para llevar la contaduría y los registros parroquiales de las misiones como para su amplia correspondencia. Las cartas constituían un medio importante para escapar del aislamiento, por consiguiente, se escribían en grandes cantidades.[141] Muy numerosas son las cartas entre los colegas misioneros de una provincia; además, se daba el carteo con jesuitas de diferentes partes del mundo. El padre Kappus sostuvo por varios años correspondencia con dos amigos en China,[142] el padre Fernando Konsag, misionero en California, recibió correo de las Filipinas,[143] el padre Ignacio Lizasoáin, lo recibió de Guayaquil, en Ecuador.[144] La red que los jesuitas habían establecido por todo el mundo facilitó estos contactos. Muy frecuentes fueron también las cartas a la patria, las que allí en algunas ocasiones se publicaron como noticias raras y valiosas de lejanas partes del mundo.[145] A las noticias escritas los jesuitas agregaban a veces objetos curiosos. El padre Johannes Rossi adjuntó a una de sus cartas de México el cascabel de una víbora,[146] el padre Felipe Segesser envió una caja llena de objetos de Sonora a Suiza, para que su familia pudiera formarse una

[141] Pérez de Ribas, *Historia*, p. 224.

[142] "Si Vuestra Reverencia tuvo noticia en que estado se halla la cristiandad de la Gran China, estimaré muy mucho me la comunique Vuestra Reverencia porque ya tres años que no recibo carta de mis corresponsales el padre Pedro van Hame y padre Engelberto Fridelli, quizás habrán muerto"; Padre Kappus al padre procurador general Juan de San Martín, Bacanora, 24 de enero de 1716, AHPMCJ 1715. Véase también: Padre Pedro van Hame al padre procurador, "Imperio de China", 13 de enero de 1713, AGN, AHH 323, exp. 7.

[143] Excerpta quadam e litteris padre Ignatii Gassner hispano idiomate scriptis, atque ex insulis Philippinis ad padre Ferdinando datis, Filipinas, 16 de mayo de 1758, AGN, AHH 1998, exp. 29.

[144] Padre Bernardo Recio al padre Lizasoáin, Guayaquil, 10 de enero de 1752, AHINAH, Fondo Jesuita, carpeta 13, doc. 20.

[145] *Lettres édifiantes*, 34 vols. (durante el largo periodo de su existencia, la serie tenía varios editores); Stöcklein *et al.*, *Der Neue Welt-Bott*, 5 vol.

[146] Padre Rossi al padre Sebastian Kayser, Residencia de San Francisco de Borja, 13 de noviembre de 1731, en Stöcklein *et al.*, *Der Neue Welt-Bott*, vol. 3, parte 20-21, pp. 107-110.

imagen más completa de los indios.[147] Se han conservado también ejemplos de cartas que recibieron los jesuitas en América de sus parientes en Europa, en las que se informa sobre el bienestar de los tíos, primos y conocidos de antes.[148] Naturalmente los padres se carteaban también con los laicos de sus provincias, muchas veces en asuntos de negocios, sobre todo cuando administraban una de las misiones más ricas. De esta manera, el padre Andrés Michel parece haber recibido en Ures casi cada dos días una carta.[149]

La literatura

Aparte de la correspondencia, algunos padres se entretenían con trabajos literarios de diferentes géneros. El padre Vicente Rubio se divertía con la redacción de versos latinos.[150] El padre Jorge Hostinsky se ocupaba en escribir unos tratados teológicos, también en latín, los que quería enviar a Roma para su publicación; con este propósito encargó que se le mandara papel de primera calidad de la ciudad de México.[151] Más célebres son los escritos históricos y geográficos de los padres Kino o Nentuig, para mencionar sólo dos de los más conocidos.[152] El padre Bernardo Middendorff pidió "4 pergaminos blancos finos para mapear" para ayudar al padre Juan Nentuig a dibujar un mapa de Sonora.[153] Libros con noticias sobre el trabajo de los misioneros en diversas partes del mundo

[147] "[...] las envío solamente por curiosidad porque en mi patria no se persuaden que los indios sean capaces por semejantes cositas"; Padre Segesser a Tomás Ruiz de Apodaca, Ures, 21 de febrero de 1760, AGI, Cons. 403. Compárese Hotz, *Indian Skin Paintings*.

[148] María Tarrós y Aranda al padre Ramón Tarrós, Tarragona, 10 de agosto de 1763, AGN, Temp. Indif. 21. Sor Maria Rosa Regina Josepha Segesser al padre Felipe Segesser, St. Anna im Steinbruch, 9 de febrero de 1762, AGN, Jes. 2-8, exp. 11, ff. 12r.-13r.

[149] Véase AGN, AHH 333, exp. 9, y AGN, Jes. 4-10, caja 2.

[150] Padre Rubio al padre Miguel Castro, Mochicahui, 23 de enero de 1765, AGN, Temp. Indif. 156.

[151] Padre Hostinsky al padre procurador Cristóbal de Laris, Santo Tomás, 4 de junio de 1712, AGN, Jes. 1-14, exp. 35, f. 1578r.

[152] Kino, *Vida*; Kino, "Favores celestiales"; Nentuig, *Rudo ensayo*.

[153] Memoria del padre Middendorff, Movas, s. f., AHPMCJ 1629; Padre Nentuig al padre provincial Francisco Zevallos, Guázabas, 14 de febrero de 1765, AGN, AHH 17, exp. 24.

constituyeron, por encima del interés personal de sus autores, una parte integral de la actividad propagandística de la orden. De esta manera, los superiores tanto en Roma como en las provincias procuraron inducir a los padres a remitir regularmente informes sobre los acaecimientos que ocurrían en sus misiones. La redacción de estas relaciónes no significaba puro relajamiento, sino que más bien podía resultar engorroso para los jesuitas cargados de trabajo, al requerir mucho tiempo; de tal suerte que en 1743 apuntó el visitador general Juan Antonio Balthasar que las repetidas exhortaciones "[...] de apromptar puntos de anuas y cosas particulares (que pueden dar luz y lustre a la historia entera de la provincia) nunca o pocas veces se ejecuta, y espero que ahora tendrá mejor efecto."[154]

Basándose en estas informaciones, los jesuitas a veces compusieron historias oficiales de las diferentes provincias, cuyos títulos indican claramente la intención propagandística. Para México, las más importantes son la *Historia de los triunfos de nuestra santa fe* del padre Andrés Pérez de Ribas, de 1645, los *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús*, editado por el padre Francisco Javier Fluviá en Barcelona, basándose en unos manuscritos de los padres José Ortega y Juan Antonio Balthasar, y *Noticia de la California* del padre Miguel Venegas, revisada y editada por el padre Marcos de Burriel en Madrid, en 1757.[155] La gran historia de la Provincia Mexicana, del padre Francisco Javier Alegre no llegó a publicarse en su tiempo a causa de la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767.[156] Los misioneros estaban bien conscientes del valor propagandístico de sus informes. Esto lo demuestra muy bien una noticia del padre Francisco Javier Keller sobre la conversión de un hechicero. Keller mandó al visitador general una relación muy edificante del evento para su envío a México, y explicó en hoja aparte, para el uso interno, cómo las cosas habían sucedido realmente.[157]

[154] Padre visitador general Balthasar al padre provincial Cristóbal de Escobar y Llamas, Rahum, 20 de noviembre de 1743, AGN, AHH 2009, caja 1, exp. 19; Padre general Charles de Noyelle al padre provincial Bernardo Pardo, Roma, 2 de enero de 1683, ARSI, Mex. 3, f. 200r.

[155] Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe* (1645); Fluviá, *Apostólicos afanes* (1754); Venegas y Burriel, *Noticia de la California* (1757).

[156] Alegre, *Historia* (1956-1960).

[157] Padre Keller al padre visitador general José Javier de Molina, Santa María Suamca, 3 de diciembre de 1740, AGN, AHH 17, exp. 7.

EPÍLOGO

Para todas estas ocupaciones, la paulatina pérdida de la vista en la vejez significaba un duro golpe. Este mal se podía intentar remediar consiguiéndose anteojos, pero tampoco éstos brindaban siempre la ayuda esperada. Los padres Manuel Aguirre y Juan Nentuig jamás recibieron de la ciudad de México los lentes idóneos para resolver sus problemas. El padre Aguirre escribió en 1759 acerca de los anteojos que le habían llegado: "El año pasado los pedí, me los enviaron, pero ninguno me sirve, y así le ruego a Vuestra Reverencia, por la Virgen Santísima, que me envíe cuatro pares de nueve, diez, once y doce grados y que los vidrios sean bien blancos [...], y aunque tiren un poquito a amarillo los vidrios serán buenos, los que recibí en este año son chiquitos y tiran a verdes, y así no me sirven. Vuestra Reverencia perdona tanta moledera. Los anteojos que vengan engastados en carey."[158] El padre Nentuig, ya bastante ciego, se enteró en 1763 de un nuevo producto y pidió "[...] un par de anteojos de la fábrica nueva del rey, con su cajita";[159] pero tampoco en esta ocasión le sirvieron. De esta manera el padre Aguirre informó al año siguiente al procurador en México: "El padre Juan Nentuig me dio sus anteojos que le vinieron este año, no le sirven a Su Reverencia; a mí me sirven para leer y escribir. Si Vuestra Reverencia puede agenciarme de seis, de siete y de ocho grados al modo de esos (quizás se acordará Vuestra Reverencia como eran) se lo estimaré mucho."[160] Año con año se le enviaron al padre Nentuig lentes desde la ciudad de México; en 1766, le dieron también los del fallecido padre Tomás Pérez de la Busta, pero nunca fueron de substancial ayuda. "De los tres pares de anteojos", escribió en este mismo año, "sólo él de gozne que venía en cajita aparte me sirve algo, tiene según percibo el número 18 y los vidrios convexos, no cóncavos, quizás enviándome de los números 16, 17, 19 y 20 cobraré vista de nuevo, pues estoy

[158] Padre Aguirre al padre procurador José Hidalgo, Bacadéguachi, 23 de marzo de 1759, AGN, Temp. Indif. 29.

[159] Memora del padre Nentuig, Guázabas, 20 de febrero de 1763, AGN, AHH 321, exp. 19.

[160] Padre visitador Aguirre al padre procurador Hidalgo, Bacadéguachi, 11 demarzo de 1764, AGN, AHH 323, exp. 3.

acabadísimo de ella."[161] También las obligaciones religiosas se resentían por la mala vista de un padre. Por esto, el padre Nentuig pidió "[…] un misal de letra grande y bien clara en buen papel, porque con los que tengo es bastante el trabajo para decir la Santa Misa, pero si tal no se hallare nuevo, suplico a Vuestra Reverencia no venga con olor a almizcle, el que aflige mucho, máxime en ayunos, por cuyo motivo no me puedo acercar al Santo Cristo que me envió Vuestra Reverencia, porque su peana está enalmizclada".[162] Para un padre que sufría de mala vista, incluso la alegría de recibir una carta podía empañarse, si el amigo tenía una letra difícil de descifrar, lo cual dio a entender el padre Luis María Marciano al padre Juan Antonio Balthasar: "Va esta [carta] de letra ajena […] porque estoy malo de los ojos, quizás causado de la irremediable letra de Vuestra Reverencia, y lo peor es que pierdo las esperanzas de tenerla mayor, ¿qué hemos de hacer? A trueque de que no carezca de sus amables letras, que son para mí de mucho consuelo, aunque sea con microscopio si no alcanzan los anteojos que ya uso […], vengan pues muchas y muy largas cartas de Vuestra Reverencia, que el gusto que tengo en ellas me suavizará el trabajo de leerlas."[163]

En conclusión, puede constatarse que la vida en las misiones no era nada fácil para los jesuitas, aunque las condiciones variaban de región a región, incluso de pueblo a pueblo. Mientras que, por ejemplo, Baja California, aparte del personal del presidio de Loreto, carecía casi por completo de la presencia de españoles laicos, las misiones de Sonora, Sinaloa y, en menor grado, de la Tarahumara formaban parte de una compleja sociedad colonial, a la cual pertenecían, además de los indios y misioneros, mineros, comerciantes, ganaderos, funcionarios reales, oficiales y soldados presidiales y curas párrocos, así como un creciente número de pequeños agricultores y ganaderos, obreros eventuales y vagabundos españoles y de todas las castas.[164] Muy diversas fueron también las personalidades de los misioneros. Hay que subrayar

[161] Padre Nentuig al padre procurados Hidalgo, Guázabas, 14 de febrero de 1766, AHPMCJ 1632; véase también: Padre Nentuig al padre procurador Hidalgo, Guázabas, 5 de octubre de 1766, AHPMCJ 1633.

[162] Padre Nentuig al padre procurador Hidalgo, Guázabas, 14 de febrero de 1766, AHPMCJ 1632.

[163] Padre Marciani al padre Blathasar, Ures, 7 de mayo de 1732, AGN, AHH 17, exp. 1.

[164] Stern y Jackson, "Vagabundaje".

que los casos de los padres raros, enfermos y locos no constituyeron la regla entre los misioneros, pero pueden tomarse como expresión de los pesares a los que se veían expuestos en la frontera. Muchos de ellos, sin embargo, aguantaron durante décadas, sin llamar la atención con ninguna extravagancia. Donde unos vivían sin notables problemas, otros fracasaban lastimosamente. Eso dependía de la capacidad individual de adaptación de cada uno. Cierta testarudez y algunas veleidades probablemente incluso fueron una estrategia para sobrevivir en el aislamiento en que vivían. Esto llegó al grado que algunos veteranos en las misiones, como los padres Francisco Javier Pauer o Ignacio Javier Keller, parecen haber sentido la prolongada compañía de algún otro jesuita más como un engorro en su acostumbrada cotidianidad.[165] En suma, dependía de la personalidad de cada padre la adaptación a la vida de las misiones. Incluso a las comidas picantes fue posible acostumbrarse[166] y, con algo de ingenio, aun sacar ventaja de las largas espinas de las biznagas: "Se pueden usar muy bien como palillos, y una puede servir por muchos años, sin que sea necesario sacarle punta o filo."[167]

165 Padre Miguel Gerstner al padre visitador Carlos de Roxas, San Ignacio, 11 de abril 1757, AGN, Temp. Indif. 41.

166 Pfefferkorn, *Beschreibung*, vol. 1, p. 62.

167 Baegert, *Nachrichten*, p. 53.

LA VIDA EN EL NOROESTE. MISIONES JESUITAS, PUEBLOS Y REALES DE MINAS

El noreste de la Nueva España, desde la primera aparición de los europeos hasta finales del siglo XIX fue territorio de guerra. Por supuesto, las peleas interétnicas probablemente las hubo desde siempre, mas con la llegada de los españoles las guerras adquirieron una nueva dimensión. Se dieron los asedios de los primeros conquistadores, como Francisco Vázquez Coronado, las incursiones de los cazadores de esclavos y los ataques que se efectuaban, desde finales del siglo XVI, para someter a los indígenas al sistema de encomiendas. La resistencia de los indios de Ocoroni, por ejemplo, se castigó "dándoles albazos y modorrazos, y [...] se les hizo mucho daño a fuego y sangre, y muchos presos de hombres y mujeres y muchachos, que era lástima ver por aquellos campos tantos muertos y ahorcados por los árboles que el capitán mandó ahorcar".[1] Cien años más tarde empiezan las luchas contra los nómadas, los apaches y los seris, que dejaron una huella sangrienta en la frontera y, además, se dieron las rebeliones y la represión de los indios ya sometidos, los mismos que en otras ocasiones militaban como aliados de los españoles contra los apaches y los seris, en una contienda que no conoció solidaridad racial.[2]

La guerra contra los seris

[...] y a poco andar corté un rastro de una niña, al parecer de nueve años, que bajaba de un cerro y cogió el camino de nuestra cortada para este pueblo; como dicho rastro vi tan fresco, empecé a galopear y pardeando la noche, alcancé [a] la muchachita, y a nuestro tropel se quiso ocultar, saliéndosenos del camino y luego que sintió estribos y colgaduras, nos gritó diciéndonos: ‹¡No me maten! que

[1] Ruiz, *Relación*, p. 37.
[2] Mirafuentes Galván, "Seris, apaches y españoles", y "Las tropas".

> soy cristiana, que vengo huida del Cerro Prieto y soy del Río Chico, y ya me muero de hambre y sed›. Le di una poca de agua, ella quería acabarse la bota, y le dije: ‹Si te la doy toda, te mueres›, y luego le di que comiera, comió, la volví a dar agua, y empezó a hablar, le pregunté quiénes eran sus padres, y dijo: ‹Mi padre se llama Juan Núñez, mi madre María Culacha, vecina del Real de los Álamos, y a mi padre le dieron los enemigos un jarazo, que estábamos lavando oro en los Amoles, cerca del Río Chico, y a mí me llevaron al Cerro Prieto, y ya tres días que vengo caminando, muerta de sed y hambre, y con todos los pies desollados›. Le hice algunas preguntas de los enemigos, y no da razón, es muy niña.
>
> Informe del teniente Manuel de Azuela, 1766.[3]

Estas luchas formaron parte de una empresa de expansión colonial, que involucraba a los indígenas del noroeste en un complejo proceso de aculturación. Se produjeron las más diversas formas de mestizaje, de sincretismo y de interacción cultural, cuyas diferentes codificaciones John Watanabe ha denominado "culturas procesales" (*procedural cultures*).[4] El mecanismo central para impulsar este proceso fue la cristianización. Entre 1591 y 1767 el noroeste fue tierra de misión, encargada a los padres de la Compañía de Jesús, y como el siglo XVII novohispano adquirió muchas de sus características por la presencia y las actividades de los ignacianos,[5] manejamos aquí ese periodo como un largo o prolongado siglo XVII. La misión jesuita constituía un programa bien definido. Tenía una explícita función de disciplinamiento y reeducación de los indios sometidos. Quería convertirlos a la vez en buenos cristianos y en útiles súbditos del rey. Para esto hubo que cambiar la cultura y la mentalidad de los indígenas y, además, transformar los pueblos del noroeste, antes independientes y socialmente bastante igualitarios, en una clase campesina, dentro de un nuevo orden social estratificado según categorías socioétnicas y de raza, para dar una base a la defensa fronteriza, a nuevas conquistas y, sobre todo, a la incipiente minería.[6] Aunque los jesui-

[3] El teniente Manuel de Azuela al gobernador Juan Claudio de Pineda, San José de los Pimas, 16 de marzo de 1766, AGI, Guad. 416, Testimonio de los autos, ff. 13v.-14r. [esta cita no fue incluida en la publicación original del texto].

[4] WATANABE, "Getting over Hegemony".

[5] LOCKHART y SCHWARTZ, *Early Latin America*, pp. 122-123.

[6] HAUSBERGER, "Comunidad indígena".

tas hubieran estado dispuestos a aceptar muchas tradiciones indígenas, vislumbraban en todas sus expresiones un contenido espiritual o una aberración moral y trataban de eliminarlas y penetrar todas las esferas de la existencia de los neófitos con la religión cristiana.

La necesidad de someter la región por medio de los jesuitas fue consecuencia de no poder conseguir la conquista con una campaña militar como la que Hernán Cortés y los otros conquistadores habían realizado contra los señoríos mesoamericanos. Pero también los ignacianos estaban convencidos de que no era posible lograr la conversión de los indígenas sin un sometimiento militar, y por esto siempre colaboraron con los soldados españoles, dependiendo el éxito de la conquista de la interacción acertada de las dos partes. En contraste con los terrores de la guerra y de las epidemias introducidas por los primeros europeos, los jesuitas ofrecieron un nuevo orden espiritual, cultural, económico y organizativo bajo la protección de la religión cristiana y del rey español. Esto significó para los indígenas al menos una opción para dar a su existencia una nueva estabilidad. La misión constituía el mal menor que los indios tarde o temprano aceptaron frente a las perpetuas amenazas en que vivían.[7]

Las misiones formaban la estructura básica del noroeste colonial en muchos sentidos. Pero había otros actores en la región. Estaban los presidios que la Corona pagaba para fortalecer la frontera y sin los cuales los misioneros tampoco hubieran podido mantenerse entre los indígenas. Los presidios del norte no eran fortificaciones sólidas sino un conjunto amurallado de simples edificios, construido de adobe y madera, donde vivía una compañía de soldados mal equipados, mal entrenados y de poca disciplina, regidos por un sargento rudo; el presidio era gobernado por un capitán, que con frecuencia descuidaba las tareas militares por sus múltiples intereses y negocios. Pero esta tropa conocía el estilo de la guerra en la frontera. Luchaba junto con los indios auxiliares reclutados en las misiones, cuyo oficio era sacar al enemigo de las rocas y barrancas a un terreno abierto, donde los soldados los esperaban con sus arcabuces y lanzas.[8]

Dispersos por toda la zona estaban los reales de minas, en su gran mayoría "poblaciones volantes", como los llamó el visitador José Rafael

[7] HAUSBERGER, *Für Gott und König*, pp. 72-141.

[8] MOORHEAD, 1975; HAUSBERGER, *Für Gott und König*, pp. 150-160.

Rodríguez Gallardo,[9] a veces placeres, donde se lavaba oro y se vivía de la forma más simple. Donde el asentamiento había logrado más estabilidad, los hornos de las haciendas de beneficio, en las que se practicaba la fundición para sacar la plata del mineral, apestaban el aire, por lo que en la villa de Chihuahua, en el límite del territorio de las misiones jesuitas, se organizó incluso un iniciativa civil para defender el medio ambiente y la salud de los niños.[10] En los reales de minas vivían también los funcionarios del rey, sobre todo los alcaldes mayores y sus tenientes, a veces especialistas en el servicio público que se desplazaban por las diferentes partes del imperio, pero con frecuencia también elegidos entre los vecinos ya establecidos en la zona.

La población del noroeste era escasa; durante nuestro siglo XVII la mayor parte la constituían los indígenas de las misiones. A ellos se sumó una considerable inmigración temprana de indios mesoamericanos que condujo a una extensión de la lengua náhuatl en la zona.[11] Aparece, además, una gran variedad de personajes: gente como Bernardo Gruber, alemán que comerciaba entre Sonora y Nuevo México, hasta que en 1668, los franciscanos lo acusan de hereje y lo toman preso. Al cabo de dos años Gruber escapó de prisión y eventualmente fue asesinado por el indio que le había ayudado en la fuga: sólo se encontró su esqueleto. [12]

Tenemos noticia de Pedro de Nocedal, quien estaba establecido como mercader en el real de San Miguel Arcángel cuando una noche le puso sitio a su casa un grupo de hombres, insultándole de "gabacho francés", y justamente cuando llegó el alcalde mayor Juan Gago de Mendoza, quien acudía para establecer el orden, Nocedal salió de su casa, tiró un carabinazo y "haciéndose lugar con su espada y daga", desapareció en la noche, dejando gravemente herido al alcalde mayor, quien murió después.[13] O se puede mencionar al comerciante Nicolás Mayela o Mallén, "el napolitano", que murió en Sonora el 26 de junio de 1717

[9] Auto del visitador general José Rafael Rodríguez Gallardo, Mátape, 9 de septiembre de 1749, AGN, AHH 278, exp. 20.

[10] HAUSBERGER, "Una iniciativa ecológica".

[11] HAUSBERGER, "Política", pp. 59-61.

[12] Autos remitidos por fray Juan Bernal [...] contra Bernardo Gruber, 1669, AGN, Inqu. 666, exp. 5, ff. 372r.-416r.

[13] Declaración del general Pedro Francisco Sartillón, San Miguel Arcángel, 22 de octubre de 1673, AHMP 1673A, G-102, ff. 6v.-8v.

"de accidente de un rayo que Dios nuestro señor fue servido de enviarle en el camino real", junto con su yegua y su caballo.[14]

La movilidad era un rasgo común de toda esta población fuera de las misiones. En 1698, en el real de Santa Rosa de Cusihuiriachi, trabajaba de barretero Miguel Montero, coyote natural de la ciudad de México para unos, indio natural del pueblo de Tepeji para otros. Durante 20 años había servido como vaquero en una estancia cerca de Culiacán; en 1689 era cargador en una recua, que iba desde la Ciudad de México a Sonora, y en el viaje le marcó con su cuchillo, en una riña de naipes, Juan Bautista de Otondo, natural de la ciudad de Argel, hijo de padres "maometanos", bautizado en Cádiz, arriero avecindado en la villa de Sinaloa, casado con María Ramos, mestiza.[15]

Diego Pérez, mulato blanco e hijo de un labrador de la jurisdicción de Celaya, que con 15 o 16 años abandonó la casa de sus padres "a rodar fortuna", primero en la villa de Aguascalientes, y después en Zacatecas, donde trabajó de sastre cerca de ocho años; se trasladó a Guadalajara, donde se quedó tres meses, y los siguientes cuatro o cinco años pasó por el real del Rosario, Álamos y el pueblo de Santispac. Luego se dirigió a la villa de Colima, donde al cabo de un año se casó, pero meses más tarde "se fue con licencia y noticia de la dicha su mujer a buscar la vida". Se volvió hacia la tierra adentro, pasó por Santispac y el real del Rosario, y fue a parar un año en Culiacán. Finalmente regresó a Álamos, trabajó varios años de sastre, se casó de nuevo, y tenía un hijito de un año, cuando, a finales de 1702, fue detenido por el alguacil mayor de la Inquisición por bígamo. Logró escaparse, pero en Urique, en la sierra, fue prendido otra vez y deportado a la Ciudad de México.[16]

Como arriero y mercader viandante entre la Ciudad de México, Sinaloa y Sonora se ganaba el pan Jorge Caybaca, "natural de Lima, cacique principal y originario de la ciudad de Trujillo y Manziche del reino de Perú", hijo legítimo de Lorenzo de Caybaca, de Trujillo, y de

[14] Autos de los bienes de Nicolás Mallén, 1745, AGI, Contr. 5602, n. 4, ramo 3.

[15] Papeles que se hallaban sueltos y vinieron por muerte del comisario de Cusihuiriachi, AGN, Inqu., 706, exp. 39, ff. 322r.-336r.

[16] AGN, Inqu. 729, exp. 2, ff. 147r.-251r., especialmente ff. 185r.-191v.: Declaración de Diego Pérez, México, 12 de octubre de 1703.

Michaela de los Ángeles y Coya, originaria de Cuzco; no hay indicios de cómo llegó a la Nueva España.[17]

Había negros y mulatos, esclavos y libres, y había también indios cautivos como Juana María de la Cruz, "india chichimeca", que fue comprada por el valenciano Basilio Perpente Juanes, de oficio arcabucero, que trabajaba en el real de Cusihuiriachi en la fundición de los minerales argentíferos. Basilio se casó con Juana María, lo cual no evitó que ocasionalmente se sintiera triste, acaso por nostalgia de su tierra; en tales ocasiones hablaba con sus hijos en valenciano, pero al parecer los chiquitos no podían entenderle. Eventualmente Basilio sería juzgado por la Inquisición por judaizante.[18] También había esclavos que sólo recibían de sus amos malos tratos: como Francisca, esclava apache, a quien su amo encerró y encadenó en la cocina, todas las noches, durante dos años. Lastimada, enferma y tullida, Francisca se ahorcó una noche con una faja que tenía, y así la encontró la negra Elena, quien, después de haber preparado el chocolate de todas las mañanas, le iba a dar un poco de atole.[19]

En esta población de indígenas y advenedizos no faltaban hombres de alguna formación. En 1683 figura en el real de San Juan Bautista el gallego Juan Salgado, de 22 años, como maestro de escuela,[20] y en 1700 vivía en Nacozari, Salvador Ramírez, viudo de 58 años, natural de la provincia de Sayula, "que al presente se ejercita en enseñar a tocar música".[21] En 1680 el capitán Luis de Morales prestó *La política de Villa Diego. Práctica y estilo judicial,* libro que estimaba mucho para argumentar en sus pleitos, al alcalde mayor Francisco Cuervo de Valdés, modelo de un funcionario carrerista que navegaba entre permanentes acusaciones y calumnias, para terminar en un buen empleo en Real

[17] Poder para testar otorgado por Jorge de Caybaca, México, 12 de enero de 1732, AGNCM, FA, Notaría 73, Juan Francisco Benítez Trigueros, vol. 507, ff. 8r.-9v.

[18] AGN, Inqu. 770, ff. 1r.-296v. Véase MIRAFUENTES GALVÁN, "Agustín Ascuhul".

[19] Criminal en averiguación de una india apache que se ahorcó en la casa de Nicolás de Valderrama, Parral, 24 de marzo de 1671, AHMP 1670B, G-26.

[20] Declaración de Juan Salgado, San Juan Bautista, 24 de marzo de 1683, AGN, Inqu. 371, exp. 5, ff. 256r.-257v.

[21] Declaración de Salvador Ramírez, Nacozari, 17 de enero de 1700, AGN, Inqu. 543, exp. 61, ff. 468r.-469r.

Hacienda de Zacatecas.[22] El libro se perdió, y Morales puso un denuncia después de cuatro años; el irresponsable ex alcalde fue condenado a pagar seis pesos de indemnización.[23] Un poco más tarde encontramos a Juan Mateo Mange, quien escribió una crónica de la conquista de México, que culminaba en las exploraciones que él mismo había hecho con el célebre padre Eusebio Francisco Kino en la Pimería Alta.[24] Pero destacaban los jesuitas; hombres cultos de varias latitudes, criollos y españoles, italianos, flamencos y, desde finales del siglo XVII, cada vez más alemanes y centroeuropeos, que desde sus universidades y colegios se habían ido a las zonas agrestes del norte de México.

LOS PUEBLOS DE MISIÓN

Los jesuitas procuraron crear un espacio apropiado para la tarea de conversión. Éste fue constituido por los pueblos de misión, con la iglesia, la escuela y las tierras comunales. Se reunía a los indígenas en los pueblos, se les sometía a una instrucción religiosa constante y se les adiestraba en nuevos trabajos, con el fin de asegurar económicamente la empresa. Se introdujeron instancias políticas o administrativas que, sin formar órganos de autoadministración, servían de apoyo al poder del misionero dentro de las comunidades. En los pueblos, los indígenas vivían bajo el principio de la segregación entre indios y no indios, y subordinados al padre misionero. Se procuraba proporcionarles una forma de sustento durante todo el año para poderlos adoctrinar y vigilar permanentemente, y fundar así una sociedad cristiana como los jesuitas la concebían.

La planificación de los pueblos obedecía a las ordenanzas reales sobre la fundación de poblaciones en el Nuevo Mundo, cuya finalidad era ordenar el espacio de vida geométrica y simbólicamente, con una plaza, la iglesia, los edificios públicos y las casas de los más distinguidos en el centro. No obstante, los indios, en vez de obedecer a estos planes, continuaron en muchos aspectos sus formas tradicionales de asentamiento. Siempre resultó un problema de primer orden lograr

[22] ALMADA, *Diccionario*, p. 204.

[23] Demanda en vía de residencia por el capitán Luis de Morales contra Francisco Cuervo de Valdés, 1684, AHMP, 1684A, G-104.

[24] MANGE, *Luz de tierra incógnita*.

que los indios se trasladaran en su totalidad y de forma permanente a los pueblos. Donde no había poblaciones autóctonas establecidas, como entre los cazadores-recolectores de Baja California, los pueblos de misión nunca lograron gran estabilidad.[25] En otras partes, los indígenas habitaban de forma dispersa en sus milpas y, ya por comodidad, ya para vivir con más libertad, no querían abandonar esta costumbre. Tampoco querían dejar sus migraciones estacionales para completar sus cosechas con la caza y la recolección, ni los desplazamientos temporales a las minas o estancias de los españoles donde ganaban lo que les faltaba. Participaban en la remodelación de sus pueblos en obediencia a las órdenes de los padres, pero vivían allí sólo pasajeramente. El padre Och acusa sobre todo a los yaquis de haber dejado solo al padre misionero en el pueblo, mientras que ellos vivían "como los gitanos", debajo de un árbol cuidando a sus ovejas o cabras.[26] Pero el río Yaqui daba la razón, al menos en parte, a los indios, pues las avenidas estacionales, aunque eran la base de la agricultura del valle, siempre amenazaban a las poblaciones. El río de vez en cuando cambiaba su curso, y se llevaba poblaciones completas; derrumbaba iglesias, destruía caminos. Cerca de la costa, el agua salada que entraba tierra adentro con la marea volvía estéril el suelo. Los jesuitas siempre buscaban nuevos lugares para construir las misiones de forma más segura. Los indígenas, en cambio, conocían los caprichos de su río desde generaciones y probablemente también por esto preferían vivir en sus chozas dispersas, pero movibles frente al cauce cambiante del agua.[27] Muchas de las misiones no pasaron de ser centros ceremoniales, por lo que, después de la expulsión de los jesuitas, los franciscanos menospreciaron, tal vez de forma exagerada, los logros de sus antecesores: "Los pueblos de las misiones", escribió fray Antonio Reyes, "en lo material están formados y dispuestos contra toda policía racional y sociedad civil".[28]

[25] Río, *Conquista*, pp. 135-137 y 191-192.

[26] Och, *Nachrichten*, p. 245.

[27] Informe del padre Lorenzo José García, Tórim, 26 de septiembre de 1744, Burrus y Zubillaga, *Misiones*, pp. 72, 78; Informe del padre Juan Lorenzo Salgado, Belem, 1° de diciembre de 1744, *ibíd.*, pp. 186-187; Visita del padre visitador general José de Utrera, Bácum, 13 de diciembre de 1754, wbs 67, p. 96.

[28] Informe del Fr. Antonio Reyes, México, 20 de abril de 1772, AGN, Mis. 14, exp. 3, f. 60r.; Hausberger, *Für Gott und König*, pp. 282-298.

Así como las tenían sobre la planeación de los pueblos, los jesuitas tenían ideas muy concretas sobre la distribución de la vivienda. Las construcciones de los diferentes grupos indígenas no correspondían a estas ideas. Por razones morales, se consideraba necesario que los indígenas separaran los cuartos de los niños de los dormitorios de los padres, porque de otra forma proliferaban la desvergüenza y la lujuria y se reducía el respeto de los niños hacia los adultos.[29] Además, por la tradición europea, una casa razonable tenía que estar construida de muros sólidos. En las misiones, sin embargo, casi nunca se construía de cal y canto, ni siquiera las iglesias. Los edificios más fuertes, sobre todo los que usaba el misionero, se hacían de adobe. Pero los indígenas no hicieron sus casas de manera muy distinta a la que acostumbraban antes de la llegada de los españoles.[30] Los pimas siguieron construyendo sus chozas de ramitas y zacate dispersos por el campo. La puerta era tan baja que el cura tenía que entrar a gatas para escuchar la confesión del enfermo; como no había ventana ni chimenea el interior estaba lleno de humo.[31] "Las casas", escribió fray Antonio Reyes, "están dispersas, fabricadas de tierra y zacate, muy pequeñas, sin división de viviendas. No tienen muebles y comunidades racionales. Duermen en tierra y cuando más sobre un cuero o petate".[32] Por otro lado, estas chozas permitían pasar el aire durante los calurosos veranos, lo que las hacía más agradables que las casas macizas.[33]

LA VIDA EN LAS MISIONES

Los que vivían en los pueblos de misión seguían un plan de vida concebido por los jesuitas y estructurado por los sacramentos de la Iglesia. A los niños se les bautizaba, luego se les educaba y se les confirmaba, después se les casaba, se vigilaba su moral y reproducción, se les hacía

29 Acosta, *De procuranda*, p. 294.

30 Segesser, *Berichte*, p. 33; Pfefferkorn, *Beschreibung*, vol. 2, pp. 116-119.

31 Pérez de Ribas, *Historia*, vol. 2, p. 98; Barco, *Historia*, pp. 277-278; Relación del padre Diego de Valladares, s. l., 30 de diciembre de 1743, Burrus y Zubillaga, *Misiones*, p. 50; Och, *Nachrichten*, p. 245.

32 Informe de fray Antonio Reyes, México, 20 de abril de 1772, AGN, Mis. 14, exp. 3, f. 60r.

33 Segesser, *Berichte*, pp. 31-34.

trabajar, cuando enfermaban o se ponían viejos se les cuidaba y se les administraban los santos óleos y finalmente se les enterraba en el cementerio cristiano. Pero en cada fase había resistencia, pleitos, acomodos y represión. Y lo que abundaba era una profunda desconfianza mutua. "Tienen tantas costumbres", se desesperó el padre Och, "que no pude enterarme de todas, por cuantas palabras amables usé",[34] mientras que el padre Alejandro Rapicani se resignó: "Yo no acabo de conocer a los indios, ni puedo afirmar con certidumbre qué ellos verdaderamente creen".[35]

Nacimiento y bautizo

La preocupación de los jesuitas por los indios empezó con el celo de fomentar los nacimientos. A las embarazadas se les dio un poco más de maíz y no se les dejaba ir por leña "para hacer ostentación de lo que se habían de privilegiar [a] las preñadas".[36] Muy en serio se tomaba el peligro de que las mujeres matasen a un niño no deseado. En todas partes se acusaba a los hechiceros de que daban a las indias hierbas abortivas, y por las preguntas en un confesionario pima se puede deducir de qué otras prácticas sospechaban los padres: "¿bebiste el sanari u otra cosa?", "¿pusiste encima de tu vientre alguna piedra muy caliente?", "¿estuviste algún tiempo boca abajo acostada?", "¿estuviste mucho tiempo acostada al sol?"[37]

Una vez superado este peligro, el cuidado de los sacerdotes se extendía al parto. Tenían una inmutable idea sobre cómo las mujeres debían dar a luz a sus niños y no querían aceptar las tradiciones de los indígenas. Las pimas, dice el padre Och, abandonaban sus chozas porque sus hombres temían que las flechas perdieran su fuerza si una mujer paría en casa.

[34] OCH, *Nachrichten*, p. 196.

[35] Respuesta del padre Rapicani a una carta circular del padre visitador Carlos de Roxas, Batuc, 7 de agosto de 1749, AGN, AHH 278, exp. 17, ff. 6v-7r.

[36] Padre Juan María Salvatierra al padre procurador Juan de Ugarte, Loreto, 1° de abril de 1699, en BAYLE, *Salvatierra*, p. 107.

[37] Doctrina christiana y confesionario en lengua nevome, ó sea la pima, propia de Sonora, en SMITH, *Grammar*, pp. 9-32.

> Más de una vez encontré a tales desgraciadas mujeres con los dolores del parto en el bosque debajo de un árbol, donde algunas viejas amarraron a la parturienta de las axilas con cuerdas y la colgaron en un árbol y la mortificaron hasta que despidiese la criatura. Este bárbaro servicio de partera y la expulsión de la casa lo remedié con algunos azotes y conseguí que las mujeres, si bien de mala gana, permanecieran en sus chozas [...]. Con una tasa de chocolate, que les envié, se olvidaron de todos los dolores del parto.[38]

Todavía más importante que lograr el parto era el bautizo de la nueva criatura.[39] Sólo mediante este sacramento el alma se podía salvar del infierno, o, en el caso de los niñitos inocentes, del limbo.[40] Desde los primeros contactos los jesuitas empezaron a bautizar a los niños pequeños. El recelo de los indígenas al principio fue fuerte, ya que supusieron una relación entre la ceremonia misteriosa y las muertes cada vez más frecuentes que se sucedían debido a las epidemias. Pero los padres persistieron en un elemento tan central de su religión y parece que los indios finalmente se acostumbraron y aceptaron el nuevo sacramento.

Aun así, los indios mantuvieron sus propias costumbres para recibir en el mundo a los nuevos humanos, de cuyo significado religioso o sentido cultural los padres recelaban profundamente. Pero como lo demuestran textos de las postrimerías de las misiones jesuitas, no se habían podido suprimir del todo. Así el padre Och recordaba que en Sonora, al cumplir un niño seis o doce meses, se reunían dos padrinos y un punzador para una ceremonia especial en la cual se practicaban múltiples escarificaciones en el cuerpo del niño; ceremonia que al sacerdote le parecía una barbaridad porque sostenía que en ella moría un número considerable de infantes. Och prohibió esa práctica y la castigó con penas severas, y obtuvo algún resultado, pues, según comenta, los "golpes causaron mayor impresión que mis sermones".[41]

[38] Och, *Nachrichten*, pp. 201-202. Todas las traducciones de las fuentes alemanas son del autor.

[39] Barco, *Historia*, p. 196.

[40] Rinaldini, *Arte*, p. 7.

[41] Och, *Nachrichten*, p. 197. También entre los tarahumaras se tatuaba a las muchachas en la cara todavía en los tiempos de la expulsión; Steffel, "Tarahumarisches Wörterbuch", pp. 330-331.

Juventud y educación

Para afianzar la fe y hacer prosperar las comunidades misionales era necesario educar a los indígenas. Los jesuitas casi siempre acusaron a los indios de no dar a sus hijos la atención necesaria, hasta afirmar que las madres criaban a los cachorros de sus perros con su leche en perjuicio de sus propios niños.[42] Con argumentos como éste se ocuparon de una educación a su parecer más adecuada. De esta manera, querían forjar un alejamiento entre padres e hijos, cuya cristianización consideraban siempre obstaculizada por la influencia nociva de los adultos.[43]

Según sus talentos, se les enseñó a algunos indios a tocar instrumentos o algunas técnicas artesanales, las que daban cierto prestigio.[44] Para preparar a los indígenas a colaborar en la economía misional, el padre Segesser se pasaba todos los días con los niños y una pala en su huerta, la que así podía cultivar con regularidad, con lo cual se aseguraba de tener legumbres para su cocina.[45] La finalidad central, sin embargo, fue la educación religiosa y moral. Para ella, era imprescindible sobre todo saber las lenguas indígenas. No obstante la fama de los jesuitas y sus esfuerzos para estudiar los idiomas y elaborar diccionarios y gramáticas, no pocos, desesperados por la gran heterogeneidad lingüística de las provincias misioneras, fustigados por los continuos traslados de una misión a otra, o simplemente faltos de talento, se resignaron y nunca adquirieron los conocimientos necesarios. Frente a estos problemas los jesuitas se servían de ayudantes. A veces contrataban a maestros españoles, y todavía más importantes fueron algunos indígenas instruidos para que más tarde sirvieran de catequistas.[46]

Todos los niños en las misiones fueron instruidos en la doctrina cristiana, las oraciones y las canciones de la iglesia. Sólo unos pocos aprendían a leer y escribir, para ocuparse más tarde en diversas tareas administrativas dentro de las comunidades. Así correspondía al espíritu de la época, pues tampoco en Europa nadie pensaba en la alfabetización total de la población antes de mediados del siglo XVIII. Había algunas escuelas en las provincias jesuíticas, por ejemplo a mediados del

[42] OCH, *Nachrichten*, p. 207.
[43] HAUSBERGER, *Für Gott und König*, pp. 218-219.
[44] OCH, *Nachrichten*, p. 191.
[45] SEGESSER, *Berichte*, p. 69.
[46] HAUSBERGER, "Política", pp. 50-54.

siglo XVIII en Rahum, donde 14 alumnos llevaban un uniforme especial de "manto azul con bonetes y becas encarnados"[47] y un maestro contratado les enseñó "las primeras letras, doctrina cristiana y buenas costumbres, [y] también se ocupan en aprender varios instrumentos".[48] De esta forma, las famosas escuelas de los jesuitas se dedicaban a la formación de un reducido grupo de administrativos, y albergaban sólo a un puñado de estudiantes. A los otros, los padres los preferían conservar en un estado de decente ingenuidad.[49]

Infantiles prácticas bélicas

Al genio de la guerra adiestran a sus niños ya con tres años [...]; en el tercer año, cuando pueden correr levantados, se les dan arcos y flechas, con los cuales juegan todo el día y apuntan contra todo lo que les pasa por la cara. Corren hasta el décimo año completamente desnudos. Grupos de estos muchachos me deleitaban con frecuencia, ya que sin fallar casi nunca tiraban sus flechas sin punta a las gallinas u otras cosas, pero sin herirlas. Los más grandes sabían atinar desde lejos a los ojos, la nariz y la boca pintados de una calabaza, en lo que cada uno se esforzaba por llevarse el premio (un pedazo de pan o queso). Todo el esfuerzo de los padres es infundirles valentía para guerrear.

Relación de Joseph Och[50]

El sistema educativo de los jesuitas no podía sustituir del todo la educación tradicional, y esto no sólo por la falta de eficiencia, sino también por la realidad de la vida fronteriza. Por ejemplo, la guerra perpetua con los indios nómadas, en la que los auxiliares indígenas eran imprescindibles, no permitía suprimir las tradiciones bélicas de los indios cristianizados. La educación tradicional para la guerra se hacía desde la infancia y se reforzaba con un rito de iniciación en la adolescencia.

[47] Tamarón y Romeral, *Demostración*, p. 245.

[48] Informe del padre Ignacio de Lizasoáin, Bácum, 14 de abril de 1758, AGN, Jes. 2-7, exp. 13, f. 58v.; Visita del padre visitador José de Utrera, Rahum, 19 de diciembre de 1754, WBS 67, p. 98.

[49] Hausberger, "La violencia", pp. 33-34, y *Für Gott und König*, pp. 262-268.

[50] Och, *Nachrichten*, pp. 199-200.

Iniciación de un joven guerrero

Algunos viejos soldados se llevan al muchacho para dar testimonio que tiene suficiente coraje para aguantar. Después el capitán hace con el pobre muchacho desnudo la prueba: le sacude por los cabellos, le tira de un lado al otro en el suelo, le empuja con los puños. Esto es el primer examen. Si el muchacho diera un solo quejido, se le desestimaría y rechazaría como inepto. Si se ríe con todo, se muestra alegre y divertido y se ofrece a mucho más, entonces se le hace la segunda prueba. El capitán azota al recluta con férula y espinas en todo el cuerpo, en que corre sangre, pero ningún "¡ay!" debe escapársele al muchacho. Ahora todavía tiene que someterse al tercer examen agudo. El capitán toma varias garras, cortadas de aves de rapiña grandes, estiradas y secadas con diligencia, y golpea, araña y desgarra al candidato en todo el cuerpo, así que sangra en casi todas partes, con lo que el recluta tiene que ponerse completamente alegre y sin retorcerse y contorsionarse. Cuando se le reconoce como apto, los otros le dan la bienvenida [...]. Apenas el muchacho está integrado, le ponen los trabajos más pesados. Tiene que espiar los caminos todos los días bajo el mayor peligro para ver si se hallan huellas de los enemigos. Con sudor tiene que subir a las montañas más altas; tiene que cuidar el ganado día y noche en los rigores del clima, acompañar a los viajeros como escolta, y correr todo el tiempo como mensajero.

Relación de Joseph Och[51]

Cuando los indios llegaban a la edad adulta, seguían practicando sus costumbres de antaño. Se pintaban el cuerpo para la guerra o celebraban danzas alrededor de las cabelleras o los miembros cortados a los enemigos muertos, de la misma manera como lo hacían los apaches, y aunque mucho de esto inicialmente se había descrito con repugnancia, tenía que ser tolerado.[52] "Me enseñaron la cabellera y oreja del enemigo que mataron", escribió un alférez español, "de donde se conoce que son buenos".[53] Estas prácticas estuvieron vigentes durante toda la época

[51] Och, *Nachrichten*, pp. 200-201.

[52] Pérez de Ribas, *Historia*, vol. 1, pp. 183 y 328-329; Segesser, *Berichte*, p. 44.

[53] Diligencia del alférez Juan María Ramírez, Dolores, 10 de junio de 1704, BN, AF, 12/200*bis*, f. 93r.

jesuita y en las festividades bélicas incluso participaban algunos españoles como señal de alianza con los indios amigos contra los enemigos comunes. A este respecto cuenta el padre Kino que, cuando en 1697 llegó con su escolta a una ranchería de pimas sobaipuris "hallamos [...] que estaban bailando [con] las cabelleras y los despojos de 15 enemigos jocomes y janos que pocos días antes habían matado, cosa que fue de tanto consuelo que el señor capitán Cristóbal Martín Bernal y el señor alférez y el señor sargento y otros muchos soldados entraron en la rueda y bailaron gustosos en compañía de los naturales".[54]

Además de las tradiciones guerreras, se conservaban también otros elementos de la cultura premisional, ligados con la agricultura, las artesanías tradicionales o la caza y la recolección, porque los indígenas se resistieron a su supresión, pero también porque las misiones no podían sustituirlos de manera adecuada. La historia de las misiones está llena de dinámicas de esta naturaleza.

Parte de la educación fue el sometimiento de la vida a un detallado horario. El día se organizaba mediante el toque de las campanas que los curas habían traído al noroeste. En California se tocaba cinco veces al día, cuando salía y cuando bajaba el sol, al mediodía y a las tres de la tarde, para honrar la hora de la muerte de Cristo, y a las ocho de la noche para rezar por los muertos, según costumbre de los españoles; en Sinaloa, en épocas más tempranas, los padres tocaban las campanas también a la una de la mañana para rezar el rosario.[55]

El año se estructuró, no sólo de acuerdo con las necesidades de la agricultura, sino también según el calendario cristiano. Se trabajaba seis días de la semana, los adultos en el campo y los niños en su instrucción matutina de doctrina cristiana. El viernes era día de ayuno, para reforzar el dominio sobre los instintos de la carne. Pero si uno cree en los cuentos del padre Och, limitarse al consumo de pan y agua no significaba gran cosa para los indígenas del árido noroeste; y la costumbre de los españoles de consumir durante la Pascua preferentemente frijoles se hizo tan popular que los indios le exigían al padre seguir el ayuno hasta haber vaciado la troje.[56] Las costumbres de ayuno indígenas eran

[54] Kino, "Favores celestiales", p. 56. También Mange, *Luz de tierra incógnita*, p. 248.

[55] Baegert, *Nachrichten*, pp. 225 y 234; Pérez de Ribas, *Historia*, vol. 1, p. 349.

[56] Och, *Nachrichten*, p. 291.

mucho más estrictas y difíciles de aguantar. El domingo era día de descanso. En este día y en los días de fiesta la participación en la misa y en la doctrina cristiana era obligatoria también para los adultos, y las autoridades indígenas vigilaban que nadie se ausentara. Queda claro que la sumisión a la regularidad del culto tenía un sentido educativo y disciplinario porque obligaba a los indígenas a someterse a un ritmo ajeno a sus costumbres. Por ejemplo, se les hacía escuchar un sermón de tres horas, con lo que se probaba su paciencia, "cosa rara en indios que no saben estar quietos un cuarto de hora"; en las procesiones, hombres y mujeres andaban separados, a las últimas se les enseñó a no levantar la vista del suelo y cuidar que sus niños permanecieran callados; y durante la confesión y la penitencia los indios tenían que quedarse de rodillas durante horas.[57]

Un lugar importante lo ocupaban los días de fiesta. Los jesuitas los llenaron con un ceremonial suntuoso y también con diversiones mundanas, como comidas, cohetes, juegos o corridas de toros, para ganarse a los indígenas. Así se intentaba sustituir las fiestas autóctonas o al menos injertarles un contenido cristiano.[58] No obstante, las fiestas siempre fueron escenario y momento de competencia entre las aspiraciones cristianizadoras y las visiones indígenas. Las costumbres autóctonas de festejar en gran medida fueron tildadas de viciosas y por lo tanto combatidas. La embriaguez, por ejemplo, solía tener una función religiosa en las culturas prehispánicas. Además, podría suponerse que el trago se convirtió en un escape del deprimente derrumbe del orden y de los valores tradicionales, y tampoco hay que olvidar que la venta de bebidas fuertes resultó un negocio para comerciantes ambulantes y rescatadores.[59] Por lo tanto, los éxitos de la lucha contra el alcohol resultaron muy limitados.[60] Los indios usaban varias bebidas fermentadas y alcohólicas para sus fiestas, sobre todo las que se hacían a base de maíz. Una que causaba especial asco al padre Och se hacía con una raíz que las viejas masticaban y escupían en una olla de agua para que se produjera

[57] Pérez de Ribas, *Historia*, vol. 1, pp. 313-314 y 339-340, vol. 2, p. 115.

[58] Acosta, *De procuranda*, pp. 317-318.

[59] Och, *Nachrichten*, pp. 250-251.

[60] *Carta anua,* México, 8 de abril de 1600, en Zubillaga y Rodríguez, *Monumenta Mexicana*, vol. 7, p. 221; Pfefferkorn, *Beschreibung*, vol. 2, pp. 63-69, 76-79 y 305-308; Steffel, "Tarahumarisches Wörterbuch", pp. 321-322.

el fermento. Por cortesía, el padre tuvo que acercar la boca a la bebida para simular el trago. Hay que sospechar que los indios conocían bien las inclinaciones y fobias de sus pastores y se divertían haciéndoles probar.[61] También algunas drogas, como el toloache o el peyote, eran consumidas por los indígenas del noroeste, y los padres no pudieron disuadirlos de tomarlas.[62]

En estrecha relación con la lucha contra el uso público o ritual de estupefacientes surgió la desconfianza de los jesuitas contra los bailes tradicionales de los indios. A veces fueron permitidos como diversiones inocentes, aunque se les interpretaba como espectáculos rudos. Pero pronto los jesuitas se convencieron de que los bailes tenían para los indios un significado religioso y espiritual, y consecuentemente los satanizaron:

> Mirábamos estas figuras, antes de entender su significación: eran desusadas y nunca vistas; por una parte parecían de peces marinos o fieros animales nunca vistos y finalmente representaban bien la fealdad de los demonios.[63]

Y se arraigó la convicción de que los bailes eran el medio por el cual los hechiceros entraban en contacto con el demonio, para que les enseñara sus artes, como afirmaba el padre Segesser:

> La causa por la cual hay tantos hechiceros son los bailes nocturnos, a los que los indios llevan a sus hijos, así que en estas ocasiones ven y oyen, lo [que] ningún ojo debiera ver y ninguna oreja debiera oír.[64]

Tampoco se pasó por alto que los bailes podían servir como arena de subversión política. Por esto los españoles prohibieron a los yaquis bailar la danza del coyote, porque "además de las muchas deshonestidades que contiene, les dice el que toca en coplas la tirana sujeción a

[61] Och, *Nachrichten*, pp. 249-250.

[62] Pérez de Ribas, *Historia*, vol. 3, p. 33; Pfefferkorn, *Beschreibung*, vol. 1, pp. 100-102; Och, *Nachrichten*, p. 251; Steffel, "Tarahumarisches Wörterbuch", p. 327.

[63] Pérez de Ribas, *Historia*, vol. 2, p. 224.

[64] Segesser, *Berichte*, p. 43.

los españoles y la buena vida que pasaban con Moctezuma [!]".[65] Como en estas festividades siempre se consumían drogas y alcohol, los padres siempre temían excesos violentos o desbordes sexuales. Si no se vedaron del todo, por lo menos se cuidó siempre la separación entre los sexos.[66] Pero a pesar de las prohibiciones, muchas festividades se realizaban clandestinamente, por lo cual padres e indígenas empezaron a jugar como al gato y al ratón.[67]

Bailar cuando el padre está lejos

Con harta frecuencia, cuando piensan hacer bailes y extravagancias nocturnos, saben sacar al padre del pueblo con las más diversas mentiras y pretextos, para estar solos y libres, o idean a un enfermo, cuyas circunstancias describen como muy peligrosas para que el padre parta del pueblo para escucharle la confesión. Siempre cuando fui a una confesión se me preguntaba ingenuamente: "Padre, ¿cuándo vuelves? ¿Cuánto tiempo estarás fuera?" La peor pasada que les podía jugar era el llevarlos como escolta para mi defensa al viaje, ya que, después de haberme entregado en el otro pueblo, tenían que regresar corriendo, para presentarse en sus festividades.

Relación de Joseph Och.[68]

Con el tiempo, las danzas de culto o de guerra de los indígenas (en una frontera pobre en diversiones), se convirtieron incluso en un espectáculo estimado por los españoles. Cuando después de la expulsión de los jesuitas, los franciscanos hicieron un nuevo esfuerzo para suprimirlas, chocaron con la resistencia de los funcionarios reales, los que no querían renunciar a este entretenimiento:

> [...] por pretender los misioneros prohibir y privar a los indios los bailes supersticiosos y danzas de cabelleras, han tenido que tolerar fuertes

[65] Padre Juan María Nápoli al gobernador Manuel Bernal de Huidobro, Pótam, 21 de julio de 1738, AGI, Escr. 244B, f. 525v.-548v. (la cita es de f. 543v.).

[66] Pérez de Ribas, *Historia*, vol. 1, pp. 286 y 341; Baegert, *Nachrichten*, pp. 164-165; Steffel, "Tarahumarisches Wörterbuch", pp. 345-346.

[67] Och, *Nachrichten*, pp. 194-195. Compárese con Acosta, *De procuranda*, pp. 298-311.

[68] Och, *Nachrichten*, p. 195.

contradicciones de los superiores de aquellas provincias que por sus pasatiempos y diversiones quieren y pretenden que los indios continúen en estos desatinos.[69]

Sexualidad y matrimonio

Uno de los peligros más grandes para la salvación de los neófitos según los jesuitas fueron las tentaciones de la carne. Se esforzaban mucho por hacer que los indios se vistieran de manera decente. Consideraban imprescindible imponerles las normas de vergüenza occidentales, sin consideración de los conceptos que los indígenas tenían al respecto. Se trataba de cubrirles el cuerpo; además las mujeres por lo menos dentro de la iglesia tenían que taparse también la cabeza con una tela.[70] Los indios, como en todo, reaccionaron de manera muy diferente a lo que pretendían los misioneros en sus esfuerzos por transformarlos. Algunos se ponían las ropas repartidas en presencia del jesuita, y apenas habían salido del encuadre de su vista se las quitaban.[71] Se ponían de manifiesto no sólo diferentes leyes de vergüenza sino también de honor: los varones californianos al principio rechazaban la vestimenta con desprecio, ya que les parecía denigrante cubrirse el sexo como las mujeres. Quien se vestía fue objeto de bromas y burlas de parte de sus paisanos. Por lo tanto preferían confeccionar, con las ropas recibidas, bolsas para guardar sus cosas.[72] Pero con el tiempo las ropas se convirtieron en objetos de prestigio, también porque debido a la lejanía de los centros productores, los textiles resultaban muy caros en el noroeste. De esta manera fue imposible surtir a toda la población y los criados del padre y los

[69] Fray Antonio Reyes, Memorial y estado actual de las misiones de la Pimería Alta y Baja, México, 6 de julio de 1772, AGN, Mis. 14, exp. 3, f. 11r.-52r. (la cita es de f. 16r.).

[70] Padre Juan Jacobo Baegert al padre Georg Baegert, San Luis Gonzaga, 26 de septiembre de 1761, en NUNIS y SCHULZ-BISCHOF, *Letters*, pp. 222-223; BARCO, *Historia*, p. 209.

[71] *Carta anua,* 1611, en ZAMBRANO y GUTIÉRREZ CASILLAS, *Diccionario*, vol. 4, p. 430; Padre Juan María Salvatierra al padre procurador Juan de Ugarte, Loreto, 3 julio de 1698, en BAYLE, *Salvatierra*, p. 87; BAEGERT, *Nachrichten*, p. 109; BARCO, *Historia*, p. 188; PFEFFERKORN, *Beschreibung*, vol. 2, p. 110.

[72] Padre Juan María Salvatierra al padre procurador Juan de Ugarte, Loreto, 3 de julio de 1698, en BAYLE, *Salvatierra*, p. 84; BARCO, *Historia*, pp. 188 y 301.

funcionarios indígenas fueron, a veces, los únicos que se cubrían según las nuevas reglas. En algunas partes este problema no fue tan grave porque los misioneros tenían mejores ingresos por su comercio con los asentamientos españoles o porque los indios mismos fueron a trabajar a las minas y recibían ropa como pago. Es evidente que la nueva vestimenta también servía para poner de manifiesto la diferencia social tanto entre indios y españoles como dentro de las comunidades mismas. Por ejemplo, un indio humilde debía calzar huaraches, como se considera típico para los indígenas mexicanos hasta hoy día.[73]

Como objetivos centrales de su obra, los jesuitas querían imponer el matrimonio monogámico e indisoluble, así como prohibir la sexualidad antes o fuera del matrimonio.[74] La educación sexual de los indígenas, sin embargo, no resultó nada fácil y se convirtió en una fuente de tensiones eternas. Pronto los indios dejaron de contarles sus intimidades a los misioneros cuando se daban cuenta de la importancia que aquéllos otorgaban a esos asuntos.[75] En su intento de controlar la moral, los jesuitas no respetaban intimidad alguna, todas las prácticas sexuales fueron investigadas: "la simple fornicación, que los gentiles comúnmente no la creen mala, debe enseñárseles que es contraria de muchas maneras a la ley de Dios y la misma ley natural", constató el padre José de Acosta.[76] En el confesionario se trataba de investigar todo lo que parecía inaceptable: "¿no has manoseado las carnes de alguna mujer?" se preguntaba a los pimas. "¿La tocaste en sus partes?", "¿la manoseaste, queriendo dormir o pecar con ella?", "¿a ningún varón tocaste las partes, o ningún varón te tocó las partes?", "¿habiendo tocado a alguno, le hiciste tener polución?", "¿no has penetrado *vas feminae cum dígito?*", "¿tú, de tu voluntad, habiéndote conmovido las partes, tuviste polución?" y a las mujeres lo mismo: "¿no has hablado a algún varón para pecado?",

[73] Certificación de Mateo de Córdoba, San Miguel de Horcasitas, 19 de noviembre de 1754, BN, AF, c. 33/689, f. 28r.; Barco, *Historia*, p. 318.

[74] Acosta, *De procuranda*, pp. 585-595; Padre Pedro Méndez al padre provincial Rodrigo de Cabredo, s. l., 24 de diciembre de 1614, en Zambrano y Gutiérrez Casillas, *Diccionario*, vol. 4, p. 460; Pérez de Ribas, *Historia*, vol. 1, p. 305; vol. 2, pp. 101, 226-227 y 343-344; Och, 1808, pp. 212-215.

[75] *Carta anua*, México, 8 de abril de 1600, en Zumbillaga y Rodríguez, *Monumenta Mexicana*, vol. 7, p. 221; Och, *Nachrichten*, p. 196.

[76] Acosta, *De procuranda*, p. 476; Padre Diego de la Cruz al padre rector Martín Pérez, s. l., s. f. [1616], en Zambrano y Gutiérrez Casillas, *Diccionario*, vol. 5, p. 780; Pfefferkorn, *Beschreibung*, vol. 2, p. 269; Och, *Nachrichten*, p. 214.

"¿tocaste las partes de algún varón', ¿se las conmoviste?", "¿entonces le hiciste tener polución?", "¿por ventura. a ningún varón hiciste tener polución? o ¿a ninguna mujer hiciste tener polución?" Especialmente abominable era la homosexualidad, pero también cualquier otra práctica anal. Las indicaciones para averiguar estas cosas los padres preferían darlas en latín: *"¿nullus ne præpostere cognivisti?" "¿tuam ne uxorem cognovisti sic?"* y *"¿tuus ne vir præpostere te cognovit?"*.[77]

Es posible que las insistencias en el confesionario contribuyeran a crearles mala conciencia a los indios por sus gustos amorosos, y a la larga los padres lograron arraigar al menos algo de su moral sexual entre ellos. Así, el porcentaje de los casados entre la población adulta parece haber sido bastante más alto en las misiones que en las otras partes de la sociedad. Mas para controlar el comportamiento de los indígenas faltaban los medios adecuados, y, como en Europa, la promiscuidad nunca pudo ser exterminada. Esto se demuestra con la difusión de la sífilis en todas las provincias de misiones, no obstante que algunos no querían reconocer esta relación, como el padre Och, quien supo que la enfermedad venérea era frecuente entre los indios "no por el uso excesivo del amor, sino porque los indios suelen dormir en la tierra húmeda"[78] o el padre Gaspar Stiger, el que sostuvo que "el morbo gálico [a] muchas [mujeres] consume, no tanto por incontinentes cuanto por sus absurdos de ir a bañarse en tiempo del menstruo y recién paridas, aunque sea en el mayor rigor del invierno".[79]

Muy frecuente era que los indios "se huyeran" con sus amantes. Según un gobernador de la Nueva Vizcaya, esto hubiera sido fácil de remediar, porque había un medio eficaz para reconocer a un indio que viajaba con su amante: "Cuando caminan con sus mujeres propias, ellos a caballo, y a pie ellas, y si caminan con sus mancebas las llevan a caballo, y ellos a pie".[80] Pero cuando se quería imponer la moral cristiana, se provocaban reacciones no esperadas. A Joaquín de Caríchic, por ejemplo, los padres lo habían casado con María, y al huir ella con otro

[77] Doctrina christiana y confesionario en lengua nevome, ó sea la pima, propia de Sonora, en SMITH, *Grammar*, pp. 9-32.

[78] OCH, *Nachrichten*, p. 275.

[79] Informe del padre Stiger, San Ignacio, 12 de marzo de 1744, en BURRUS y ZUBILLAGA, *Misiones mexicanas*, p. 218.

[80] Informe del gobernador Mateo Antonio de Mendoza, San Felipe el Real, 1° de julio de 1757, AGN, Cal. 39, f. 8r.

hombre, los justicias se la regresaron. Así el marido se fue con María a Chihuahua, pero como la mujer intentó huir de nuevo y no quiso "hacer vida maridable" con él, Joaquín la llevó a una barranca y "le dio muerte con unas piedras en la cabeza". Ante las autoridades, Joaquín dijo que tenía 20 años, pero reclamado que parecía tener más, dijo que posiblemente tenía ya 28. Se le castigó con 200 azotes y ocho años de trabajo forzado.[81] Un hombre de Tecoripa, a quien con azotes se le había obligado a que viviera con su esposa, arrastró a la mujer a la sierra, "donde después de haberla aporreado y maltratado le quemó sus partes ocultas con manifiesto peligro de su vida".[82]

Trabajo

Los jesuitas denunciaban sin cesar a los indios como extremadamente flojos,[83] y sin embargo, al menos en épocas misionales, el trabajo fue probablemente la actividad que más ocupaba a los neófitos. Los misioneros y los indios tuvieron que hacerse cargo de la ganadería extensiva, de la caza de vacas cimarronas, de la domesticación de los caballos, de la preparación de las milpas, de la adaptación de las tecnologías artesanales (tanto tradicionales como europeas)[84] e incluso de problemas como los asaltos de los apaches, que se llevaban y comían los caballos en gran número; los jesuitas además se enfrentaron a problemas tan extremos como las pocas ganas de los indios cristianos para trabajar con dedicación para el padre misionero o las plagas de ratones, como aquellos que durante la noche se comían el trigo que el padre Baegert había sembrado el día anterior.[85]

Hay que llamar la atención además sobre los diferentes conceptos económicos que padres e indígenas tenían en las comunidades. Así el

[81] Causa criminal contra Joaquín, indio tarahumar, 1732, AHMCh, Just. 42, exp. 19.

[82] Declaración del capitán Nicolás de Bracamonte, Hacienda de San Miguel de la Huerta, AGN, Jes. 1-12, exp. 321, ff. 2140r.-2140v.

[83] Acaso por la incomprensión de los amplios lapsos de ocio característicos del ciclo de actividad en muchas sociedades tradicionales. Véase al respecto Sahlins, *Stone Age Economics*, pp. 51-69.

[84] Hausberger, *Für Gott und König*, pp. 406-437.

[85] Baegert, *Nachrichten*, p. 242.

padre Och describe cómo los indígenas, a su parecer de manera completamente irresponsable, malgastaban su maíz en sus fiestas lujuriosas.

Los indígenas ciertamente trabajaban dos o tres días a la semana para su misionero, sin recibir retribución alguna, y ellos llenaban las trojes de la comunidad. Por lo tanto los indígenas habrán considerado suyo lo que el jesuita quería guardar y comercializar, para adelantar la misión, mientras que ellos reservaban sus propias cosechas para continuar sus costumbres festivas, para fortalecer la coherencia del grupo, para divertirse o para intercambiarlas con los españoles por bienes que los padres no les querían dar.

Aparte de los trabajos dentro de la misión, los indígenas acudían también al servicio de los españoles, tanto de forma forzada mediante el mecanismo de repartimiento, como voluntariamente, para escaparse del control del padre, con el propósito de ganarse unos quintos e incluso de quedarse para siempre. "Los trabajadores [de las minas] son todos indios huidos, a los cuales los españoles tienen que permitirles cualquier maldad", mascullaba el padre Och.[86]

Enfermedad, muerte y entierro

Las enfermedades son parte de la vida en cualquier región del mundo, pero en la América colonial, debido a la introducción de las epidemias del Viejo Mundo, adquirieron un carácter inusualmente dramático. En todo el imperio español la población indígena sufrió una tremenda reducción. Los indios no sabían ayudarse, los remedios de sus curanderos y hechiceros no servían para mucho. Cuando una epidemia alcanzaba un pueblo, entraban en pánico, cuenta el padre Och, y "entonces cuesta un gran esfuerzo, mantenerlos juntos, queriendo ellos huirse y esconderse en el bosque".[87] Los jesuitas, que querían ayudar a los indios dentro de las misiones e impedían la dispersión de la gente, sin darse cuenta anulaban de esta manera el único mecanismo efectivo para evitar el contagio. Esta falta de comprensión del mecanismo de la diseminación de las enfermedades infecciosas se observa desde el principio de la obra misionera, que hizo a los jesuitas descalificar, como supersticio-

[86] Och, *Nachrichten*, pp. 231-232.

[87] Och, *Nachrichten*, p. 273.

sas, costumbres indígenas funcionales. Esto se pone de manifiesto en la reacción del padre Och al darse cuenta de que los pimas no querían seguir viviendo en una choza en la cual había habido un parto o una muerte. En efecto, las chozas eran demolidas o quemadas. El misionero no dejó de asombrarse de tantos incendios, hasta que los pimas le contaron que temían que la muerte después de haber hallado la casa se llevara a todos sus habitantes (y, además, que el fallecido visitara su antigua vivienda). El padre, confundido por el permanente cambio de lugar de las casitas, prohibió esta costumbre, a su parecer absurda. Desde entonces los indios empezaron a cambiar el aspecto de las chozas sin tumbarlas, y adentro quitaron una capa del suelo, todo eso para que la muerte no la reconociera.[88] Así remediaron al menos sus miedos místicos, pero no el peligro del contagio.

En las comunidades, los jesuitas intentaban curar a los enfermos. Encontraron buenos consejos en el conocido manual médico del hermano Juan Steinhöfer o Esteyneffer, como se llamaba en América, escrito para que sus compañeros en las misiones lo usaran y se ganaran la voluntad de los indígenas.[89] "En especial fue apropiado", escribió el padre Pfefferkorn, "porque consecuentemente prescribía sólo remedios caseros o yerbas conocidas".[90] Con frecuencia, los jesuitas recurrieron a métodos medicinales que hoy día ya no resultan convincentes. Pfefferkorn, por ejemplo, consideraba como mejor remedio contra la rabia una bebida de mierda humana disuelta en agua azucarada; contra la diarrea recomendaba orina con añil.[91] A los indígenas las artes médicas de los padres debían figurárseles como actos mágicos, sobre todo si se combinaban con prácticas litúrgicas como el bautizo o la administración de los santos óleos.[92] A veces los indios se resistían al tratamiento. Pfefferkorn, por ejemplo, recurría a dos fuertes ayudantes para sujetar al paciente al administrarle un enema.[93]

Cuando la muerte resultaba inevitable, había que dar un entierro adecuado a los difuntos. Con la introducción del ritual funerario cristiano, a costa del pagano, se esperaba poder abolir también las ideas de

[88] Och, *Nachrichten*, pp. 202-203.
[89] Esteyneffer, *Florilegio medicinal*, vol. 1, p. 127.
[90] Pfefferkorn, *Beschreibung*, vol. 2, p. 404.
[91] Pfefferkorn, *Beschreibung*, vol. 1, pp. 113-114; vol. 2, p. 187.
[92] Hausberger, *Für Gott und König*, pp. 214-216.
[93] Pfefferkorn, *Beschreibung*, vol. 2, p. 405.

los indígenas (consideradas como perversas) sobre la existencia después de la muerte; tales creencias difícilmente eran confiadas por los neófitos a los padres, pero se expresaban, por ejemplo, en los regalos que les dejaban a sus fallecidos en la tumba.[94] El padre Och relata, por ejemplo, que creían en la transmigración de las almas de un cuerpo a otro. Por esto enterraban a sus niños menores fallecidos en medio de un camino "para que su alma, que aún no había disfrutado de la vida, entre volando en una mujer que esté pasando, empiece a vivir de nuevo y renazca".[95] Otro problema era el miedo que los indios llegaron a tener de los santos óleos, pues algunos parecen haberlos entendido como veneno mortífero y otros como augurio de la muerte.

EPÍLOGO

El jesuita, no obstante la autoridad que los misioneros ganaron entre los indios, siempre quedó apartado de muchos aspectos de la vida comunal, aunque pudo haber muchas excepciones individuales. La soledad, el sentimiento de fracaso y el miedo de sufrir un ataque físico o por artes de magia de los hechiceros, eran omnipresentes.[96]

En la noche, cuando los trabajos del día habían terminado y los religiosos gozaban de momentos de reposo, todo esto se hacía más pesado. Para fortalecerse en la fe o para distraerse, los padres se dedicaron a la lectura de los libros que recibían de la ciudad de México, o escribían cartas. Se fumaban una pipa o se tomaban una copa. El padre Pfefferkorn admiraba las mariposas nocturnas, con sus dibujos fantásticos, que volaban alrededor de su lámpara, las tomaba como expresión de la grandeza de Dios. Si aparecía un escorpión, sin embargo, se divertía irritándolo con unos palillos y poniéndole finalmente un vaso lleno de humo de tabaco encima hasta que el asustado animalito se suicidaba.[97] Al padre Bernardino Ortiz le daba por emborracharse y escribirle

[94] PÉREZ DE RIBAS, *Historia*, vol. 1, p. 226; Padre Juan María Salvatierra al padre procurador Juan de Ugarte, Loreto, 3 de julio de 1698, en BAYLE, *Salvatierra*, pp. 66-67 y 84; OCH, *Nachrichten*, pp. 201 y 204-206. Un mito de los ópatas en CAÑAS, "Relación", p. 294.

[95] OCH, *Nachrichten*, pp. 210-211.

[96] HAUSBERGER, "La vida cotidiana", pp. 77-78.

[97] PFEFFERKORN, *Beschreibung*, vol. 1, pp. 324 y 382-383.

cartas al demonio. Acostados, muchos sufrían de insomnio. Apenas uno se dormía, sentía que le pasaban hormigas por la cama. El padre Javier Pascua fue hostigado por fantasías sexuales, así que suplicaba desesperadamente a sus superiores que le sacaran de las misiones para salvar su alma. El padre Baegert, que de día andaba armado con una larga lezna, con la que en el transcurso de su estancia en Baja California ensartó en la pared más de medio millar de alacranes, observaba desde su lecho unas arañas amarillas que pasaban por su librero sin atreverse a levantarse.[98] Mientras que croaban las ranas y aullaban los coyotes, tampoco dormían todos los indígenas, unos se encontraban con sus amantes, otros iban a fiestas clandestinas y, mientras tanto, podía ser que una pandilla de apaches se preparara para robar los caballos del pueblo y llevarse la cabellera de algún desafortunado pastor.

[98] Baegert, *Nachrichten*, pp. 70-71 y 103.

II

COLONIZACIÓN

LA VIOLENCIA EN LA CONQUISTA ESPIRITUAL. LAS MISIONES JESUITAS DE SONORA

Estas páginas pretenden llamar la atención sobre un punto apenas tocado por la historiografía acerca de los misioneros jesuitas en el noroeste de México: la violencia como parte integral de su trabajo. Con ello, no se quiere ensuciar la memoria de nadie ni convertir este ensayo en un panfleto antijesuita, pero sí se trata de cuestionar cierto mito apologético, aquél con el que se ha interpretado a las misiones jesuitas tanto en la investigación histórica como en la opinión pública actual. Baste recordar la película *The Mission*, premiada hace unos años en el festival de cine en Cannes. En una escena se decía explícitamente que la diferencia entre el mundo misionero y el mundo español común consistía en los azotes que les daban en este último a los indios. Pero los golpes tampoco faltaban en las misiones.

Una de las regiones hispanoamericanas donde la obra misional tuvo mucha importancia fue el noroeste de la Nueva España, zona que comprende los actuales estados mexicanos de Sinaloa, Sonora, Baja California Sur, Nayarit, partes de la sierra de Chihuahua y Durango, y una franja de Arizona. Esta amplia región fue campo exclusivo de acción de los padres de la Compañía de Jesús desde la última década del siglo XVI hasta el año de 1767.

La siguiente argumentación se limitará principalmente a la antigua provincia de Sonora. Se puede observar que aquí la represión física desempeñó un papel importante desde los primeros contactos entre los indígenas y los padres (que representaron el poder colonial), así como en los tiempos posteriores, cuando el trabajo misionero se había convertido en un manejo rutinario y, por lo tanto, desgastante de las misiones creadas por los jesuitas.

LA CONQUISTA DEL NORTE DE MÉXICO

Para empezar, parece imprescindible preguntarse por los objetivos que los misioneros persiguieron en el norte de México. Pues la violencia que allí surgió y aquí nos interesa no ocurría en el vacío ni consistía en actos ciegos, sino formaba parte de un programa bien definido de colonización. Se puede recordar que la institución misionera ya había desempeñado un papel fundamental en la conquista y conservación del territorio mesoamericano, en el cual el dominio español no se encontraba asegurado después de la destrucción de las estructuras imperiales aztecas. Hasta se llegó a decir que la verdadera conquista de México no fue la militar sino la espiritual.[1] En el centro de México, sin embargo, la misión siempre fue una institución pasajera porque, una vez que había cumplido con su función cristianizadora, fue entregada al clero secular, y los frailes se retiraron a sus conventos o a otras ocupaciones. Tales oficios los encontraron de nuevo a partir de la segunda mitad del siglo XVI en el vasto norte de México, habitado por grupos nómadas o seminómadas, cazadores-recolectores en su mayoría, sin estructuras políticas que fueran más allá del propio grupo, sin cultura material avanzada como la que los españoles habían conocido más al sur; pero sí con tradiciones guerreras y tácticas bélicas eficaces. Estos "chichimecas" o "bárbaros", tal como fueron nombrados en náhuatl, nunca habían sido sometidos por los avanzados estados mesoamericanos y los conquistadores europeos tuvieron que enfrentarse con problemas que superaron en mucho a los que habían tenido en las zonas centrales de México.[2]

En el norte, los españoles entraron en una región cuya escasa y dispersa población oponía una resistencia feroz frente a cualquier intruso. Ante esta situación, las estrategias de guerra acostumbradas en la Europa de la época se demostraron inadecuadas. Era una región que no producía nada que hubiera podido servir de suministro a los grupos conquistadores; una región donde no se sabía cómo y dónde reclutar la mano de obra necesaria para desarrollar una economía nueva, ya que sus habitantes se resistían a sangre y muerte a dejarse explotar para tal empresa.

[1] Véase la obra clásica de RICARD, *La 'conquête espirituelle' du Mexique.*

[2] En cuanto a Sonora, véase MIRAFUENTES GALVÁN, "Seris, apaches y españoles".

En alguna medida, estos problemas pudieron ser superados en las zonas chichimecas colindantes con los territorios ya dominados por los europeos mediante la introducción de la ganadería extensiva. Pero el estímulo principal que tuvieron los españoles para emprender la conquista del norte de México fue el descubrimiento, en 1546, de las ricas minas de plata de Zacatecas y, a partir de este momento, en muchos otros lugares del norte. La importancia que adquirió repentinamente una región que antes se había caracterizado únicamente por su hostilidad, obligó a los españoles a buscar más seriamente la superación de los problemas arriba enumerados. Una solución puramente militar no era posible. Si bien las campañas armadas nunca cesaron, se creó, en virtud de las experiencias pasadas, paulatinamente una nueva política. Con ella se trató de calmar la resistencia de los guerreros nómadas mediante negociaciones y dádivas. La construcción de una economía regional básica se inició con una política de poblamiento y con generosas mercedes de tierras, para atraer la mano de obra y el capital requeridos. Un factor esencial en este programa fue desde el principio la misión.[3] Pero antes de entrar con propiedad en el tema, hace falta otra digresión.

LOS INDÍGENAS DE SONORA

Los habitantes indígenas de Sonora y Sinaloa, en contraste con el estereotipo de chichimeca, sí disponían de técnicas agrícolas relativamente avanzadas. Por lo menos donde había suficiente agua —especialmente en los valles de los grandes ríos como el río Mayo, el río Yaqui o el río Sonora—, los indios mayos, yaquis, pimas y ópatas trabajaban con éxito la tierra sembrando maíz, frijol, calabaza y chile; tampoco faltaban sistemas de riego. En otras partes las condiciones naturales no permitían grandes cosechas y la gente se adaptaba, con distintos grados de nomadismo, a esta situación. Por ejemplo, en la cultura de los pápagos, ubicada en el extremo norte, predominaba la forma de vida nómada. En las fronteras de la Sonora sedentaria, en la árida costa del golfo de California y en los desiertos hacia Arizona y Nuevo México, vivían los

[3] Sobre la pacificación de los chichimecas, véase sobre todo POWELL, *La Guerra Chichimeca*.

seris y varios grupos de apaches, que encontraban su sustento sólo como cazadores y recolectores.[4]

Esta diversificación fue de gran importancia porque apoyó tanto a las acciones militares españolas como a la propia labor de los jesuitas. La mayoría de los grupos indígenas de Sonora —los mayos, yaquis, ópatas y pimas— poseían elementos culturales que coincidían con el programa de los misioneros, los que servían de vehículo para despertar el interés de los indios a favor de sus ofrecimientos. Las tradiciones de los seris y apaches carecían, en contraste, casi completamente de tales elementos. Con estos últimos, el fracaso de los jesuitas fue total y nunca lograron integrarlos al sistema misional.

EL PROGRAMA MISIONERO

Los objetivos del programa misionero eran múltiples. Frente a culturas como las que había en Sonora, a pesar de su desarrollo, en ciertos aspectos, bastante avanzado, a los sacerdotes les parecía necesario provocar un rompimiento completo con las tradiciones autóctonas, conservando sólo algunos elementos de su cultura material.[5] Como es natural para los miembros de una orden religiosa, el interés espiritual debía encontrarse en el centro de las ideas jesuitas. La Compañía de Jesús partió hacia el noroeste principalmente para cristianizar a los pueblos paganos. Tal proyecto no se limitaba a la simple evangelización, sino tendía a una transformación profunda de toda la vida política, social y cultural de los grupos con los que trataba. No sólo intentaba acabar con la vieja religión y obligar a los indígenas a escuchar la misa y presionarlos a confesarse regularmente, sino que también había que educarlos (por ejemplo, a vestirse decentemente y a respetar el sacramento del matrimonio monogámico). Ser cristiano, para la época, no sólo significaba el ser bautizado y el respeto a los sacramentos y al catecismo, sino también vivir bajo el gobierno de un rey cristiano que, por su parte, y sobre todo el de España, sólo pudo imaginarse gobernando gente

[4] No es posible ofrecer aquí una bibliografía completa sobre los indios sonorenses. Una buena introducción con amplias referencias bibliográficas la ofrece: *Handbook of Middle American Indians,* vols. 4, 6, 8, 11/2, y ORTIZ, *Southwest.*

[5] Véase GARRIDO ARANDA, *Moriscos e indios,* pp. 55-56, quien se basa en el padre José de Acosta S. J.

de una fe común. El vivir vagando con libertad por los montes parecía un modo animal de ser que estaba en contra de la naturaleza humana tal como fuera dada por Dios. Así, los jesuitas se esmeraron en reunir a la gente dispersa en poblaciones fijas y estructuradas jerárquicamente, para lo cual se hizo necesario organizar al mismo tiempo una producción agrícola suficiente que garantizara el sustento de estas nuevas comunidades.[6]

Los últimos puntos ya dejan ver cómo el interés misional de los jesuitas se enlazaba con el interés colonial de la Corona. El programa que los misioneros trajeron consigo consistía en el intento, para expresarlo en forma muy simple, de crear en las regiones norteñas unas estructuras socioeconómicas similares a las que los españoles habían encontrado en el centro de México, las que a su vez tampoco resultaron demasiado distintas de aquéllas a las que estaban acostumbrados en el viejo mundo: una población en su mayoría dedicada a la agricultura, que vivía en aldeas fijas con estructuras jerárquicas bien definidas. Esto pareció la forma normal de vivir y, aparte, permitió la explotación organizada de la gente con la bendición de Dios.[7]

En fin, la misión salvó almas para el cielo y súbditos para el rey. Los pasos necesarios para llegar a este objetivo se pueden resumir en los puntos siguientes:

- asentar y congregar a la gente vaga y dispersa,
- bautizarla y educarla en la fe y en la vida cristiana,
- formar estructuras jerárquicas para asegurar su administración y su gobierno,
- enseñarles las técnicas agrícolas y artesanales necesarias para garantizar el sustento de las nuevas comunidades.

Después de una fase inicial, en la que los misioneros por razones pragmáticas actuaron suavemente, la realización de los puntos enumerados se llevó a cabo en un estilo estrictamente autoritario bajo la

[6] ORTEGA NORIEGA, "El sistema de misiones", p. 435. HU-DEHART, *Missionaries,* pp. 36-38. Compárese DIGNATH, *Die Pädagogik,* p. 48.

[7] Compárese el consejo de los superiores jesuitas a los administradores de sus haciendas en el centro de México: "Hagan buenos cristianos a los esclavos y los harán buenos sirvientes, y Dios les echará en todo su bendición"; CHEVALIER, *Instrucciones,* p. 358.

dirección indiscutible del padre misionero jesuita. A los indios les correspondía obedecer y seguir las líneas establecidas.[8] Los nuevos funcionarios comunitarios[9] no eran más que ayudantes que, si bien podían sacar provecho y prestigio de su posición, tenían apenas oportunidades de acciones independientes, porque los jesuitas no los consideraron suficientemente capaces para ello.

Así, los misioneros supervisaron la vida de los indígenas en todos sus aspectos, dejándoles pocas libertades. Ya con 12 o 14 años el jesuita les trató de casar; después se les controló con rigor la conservación del matrimonio y de la moral cristiana. Al cumplimiento de las labores cotidianas se le dio gran importancia.[10] Mientras que al inicio de sus actividades los jesuitas todavía habían mostrado cierta tolerancia frente a las viejas costumbres paganas, con posterioridad intentaron suprimirlas en forma rigurosa; en especial si se trataba de prácticas religiosas o con toque religioso.

Con el propósito de conservar a los indios en modestia cristiana, los misioneros se empeñaron en que nunca les surgiera ninguna duda de su posición subordinada. La formación de una élite indígena independiente fue abatida ya en sus principios.[11] Tampoco encontraron idóneo que los españoles otorgaran el título de "señor" a los funcionarios comunitarios. Del mismo modo, los padres rechazaron de manera decidida los honores públicos que los gobernadores reales otorgaron a los jefes exitosos de las tropas auxiliares indígenas que lucharon junto con los españoles contra los enemigos seris. Consideraban que tal actitud, despertando un orgullo nocivo en los indios, era responsable de muchas dificultades en la provincia fronteriza.[12] Más adelante se tocará otra vez este punto.

[8] "The essence of the mission was the discipline, religious, moral, social, and industrial"; Bolton, "The Mission as a Frontier Institution", p. 200.

[9] Véase Pfefferkorn, *Beschreibung*, vol. 2, pp. 374-375.

[10] Compárese con los esclavos de las haciendas jesuitas, que a partir de los cinco años fueron utilizados para primeros trabajos; Chevalier, *Instrucciones*, p. 356.

[11] Hu-DeHart, *Missionaries, Miners and Indians*, p. 82.

[12] Nentuig, *Rudo ensayo*, pp. 104-105. Padre Juan de Zerquero al gobernador Agustín de Vildósola, Baseraca, 10 de julio de 1748, AGI, Guad, 188, ff. 784v.-785r. (sobre el general indio Gerónimo Noperi, "indio por fin", que por los muchos reconocimientos ya se había vuelto bastante arrogante a los ojos de los padres).

Estas ideas se basaron en la concepción que los jesuitas tenían de una sociedad justa y se reflejaron naturalmente en su programa pedagógico tanto en Europa como en América. Las famosas escuelas jesuíticas se destinaron sólo a la formación intelectual de las futuras élites de la sociedad, mientras que el común de la población ni merecía ni necesitaba una educación más avanzada. No se interesaban en el desarrollo de individuos con intelectualidad crítica. Esta concepción no era exclusiva de los jesuitas sino que constituyó el carácter general de la pedagogía europea de la época hasta el surgimiento del siglo de las luces.[13]

En el caso de los indígenas americanos, cuyo destino político era el de convertirse en súbditos devotos del rey,[14] incluso los efectos de hacer extensiva la educación escolar a toda la población reclutada les parecían nocivos a los jesuitas, ya que podía capacitarles para escapar del control de los padres. Así el padre Joseph Och dejó de enseñarles a los niños a leer y escribir, cuando se dio cuenta que éstos aprovechaban sus conocimientos para controlar su correspondencia.[15] En pocas palabras, en última instancia los jesuitas preferían tener a sus protegidos tontos y obedientes a formados e impertinentes, lo que el padre Francisco Javier Velarde resumió de la siguiente manera:

> Yo diré que el corto entendimiento más les ayuda que les desayuda a los pimas; que su misma rudeza y corto alcance les hace en sí incapaces de cometer muchos pecados, en que frecuentemente suelen caer los más despiertos; y con poco que alcancen tienen bastante para salvarse, pues Dios no les pide más que aquello que les dio [...].[16]

[13] Dörschel habla de “bildungsaristokratischen Tendenzen”, las cuales los ilustrados sustituyeron más tarde por un optimismo educativo ilimitado. DÖRSCHEL, *Geschichte*, pp. 73, 84-85, 114.

[14] En este contexto resulta interesante comentar que los jesuitas de Paraguay a veces comparaban a los indios tanto con niños ingenuos como con el campesinado europeo; DIGNATH, *Die Pädagogik*, pp. 48-49, 51, 54.

[15] “Son muy ávidos de aprender, hasta impertinentes. Pero no conviene enseñarles demasiado, como me di cuenta con los míos. Enseñé a los niños que corrían a mi alrededor a escribir y leer, lo que aprendieron más rápido por propia voluntad que un niño europeo con golpes y cariños. Pero pronto abandoné mi servicio escolar, porque ningún libro quedaba seguro de ellos, pues por desconfianza abrieron mis cartas y las delataban a sus paisanos. Entonces estudiaban con más empeño por sí mismos”; OCH, “Nachrichten”, pp. 190-191.

[16] VELARDE, “La primera relación”, p. 80.

Los pilares de la educación de los indios congregados en las misiones jesuíticas, tanto en el Paraguay como en Sonora, eran cuatro virtudes latinas que fueron consideradas óptimas para las clases bajas: la *humilitas*, la *mansuetudo*, la *patientia* y la *oboedientia*. Mediante la introducción de tales virtudes se les pudo quitar a los indios-bárbaros-niños su barbaridad, conservándoles la ingenuidad que garantizaba la salvación de sus almas.[17]

La realización de estos objetivos programáticos, sin embargo, no resultó tan fácil como un misionero idealista podía esperar. Los indios en general no encontraron el motivo para cambiar su vida según las nuevas reglas y someterse al nuevo Dios y al rey. Aunque una parte de lo ofrecido —como las nuevas técnicas agrícolas, el hasta entonces desconocido ganado, los caballos y prácticas ceremoniales y rituales— fue bien recibida, esto no ocurrió con el programa completo. Más tarde, la dinámica de desarrollo de las misiones establecidas dio pie a que surgieran nuevos tipos de problemas. Pues inclusive entre grupos "dóciles" aparecieron, con el tiempo, hombres que pusieron en duda el régimen perpetuado y autoritario de la misión. De esta manera, las medidas de convencimiento verbal y de otorgamiento de regalos se manifestaron insuficientes para lograr una cristianización completa de las masas paganas.

No es posible analizar aquí profundamente todas las limitaciones del programa jesuítico con los indios del noroeste. Sólo se pueden presentar algunos ejemplos a guisa de ilustración. Primeramente, los padres nunca pudieron exterminar por completo las religiones antiguas. Los indígenas jamás dejaron ciertas costumbres como la celebración de bailes tradicionales con significado ciertamente religioso, muchas veces combinados con el uso intensivo de estupefacientes; tampoco abandonaron sus viejos métodos míticos de curar enfermedades y la figura del hechicero siguió siendo una constante en la vida de la Sonora colonial. El intento de imponerles a los indios la disciplina matrimonial tampoco llegó a ser del todo un éxito, y las quejas sobre hombres y mujeres infieles son constantes en los escritos de los misioneros.

Más complicada se puso la cosa con respecto a la disciplina laboral. Como ya fue mencionado, la agricultura fue una parte sustancial del funcionamiento de las misiones. Si una comunidad no llegaba a ser

[17] DIGNATH, *Die Pädagogik*, pp. 71-72. Compárese DUCHET, *Antropología*, p. 11.

autosuficiente, la obra doctrinal no se podía realizar, ya que los indios se veían obligados a buscarse el sustento de vida en los montes como antes, en vez de atender a la misa y a la doctrina.[18] Hay que mencionar aquí que la agricultura misional incluso tuvo que producir para los mercados locales y regionales. Primero: porque esto era uno de los motivos políticos de promoción del sistema misional en las regiones periféricas, donde los empresarios españoles, principalmente mineros, no encontraron de qué sustentarse. Segundo: porque la misión requería de muchos productos y mercancías importados, como adornos para las iglesias o telas para los neófitos, y estos no se conseguían gratuitos, para lo cual el misionero tuvo que ganar el dinero necesario, ofreciendo el producto de la comunidad en los mercados españoles. Tercero: porque las misiones establecidas solían apoyar a las recién fundadas con bastimentos, semillas y ganado, hasta que éstas se los podían procurar por sí mismas. Cuarto: porque la "Procuraduría General" de los jesuitas pidió a las misiones, sobre todo en el siglo XVIII, una contribución a la caja central de la Compañía para los crecientes gastos.

En estos márgenes, el cumplimiento con las labores del campo, para los padres, fue tanto una necesidad económica como un elemento de la vida cristiana; lo vigilaron estrictamente y la flojera fue castigada como un pecado. A pesar de todo, los jesuitas pocas veces llegaron a estar contentos con el rendimiento de "sus" indios. Una explicación para esto podía ser que los indios nunca se identificaron completamente con las complejas metas misionales, y por lo tanto tampoco veían la razón de trabajar más de lo necesario. Probablemente habían entendido también muy rápido que el jesuita no podía permitir la falta de bastimentos en su pueblo. ¿Para qué trabajar, entonces, demasiado, y por qué no cambiar lo cosechado por algunos artículos de lujo, si el padre de todos modos procuraba lo suficiente para comer y vestir? Exactamente eso se puede leer en una relación de un misionero sonorense: "Cuidan los padres de que siembren sus milpas, les dan semillas, les prestan bueyes, y a pocos días de cogido el maíz lo cambalachean. Y reconviniéndoles que qué comerían, responden que de la despensa del padre."[19]

[18] Véanse las observaciones en cuanto a las misiones de Baja California, en Río, *Conquista y aculturación*, pp. 62, 94-95, 143-153, 190-193.

[19] Cañas, "Relación", p. 295. Compárense también Junkmann, "Aus dem Tagebuche", pp. 787-788; Segesser, *Die Berichte*, p. 27, Pfefferkorn, *Beschreibung*, vol. 2, pp. 273-277.

Por otro lado, en el modo de pensar de los padres, que estaba determinado en alto grado por sus convicciones teológicas, el funcionamiento moral y religioso de la comunidad tenía influencia directa en el éxito económico, como éste al logro de las metas propiamente misionales. Esto se puede ver resumido en un documento que no es del ambiente misional, no obstante creo interesante citarlo, aunque el párrafo referente sea algo extenso. Se trata de las instrucciones internas de los jesuitas a los administradores de sus haciendas agrícolas en el centro de México. Estas rezan:

> Si quieren los Hermanos Administradores que Dios eche la bendición sobre los campos y sementeras de la hacienda, han de poner mejor cuidado en el cultivo de las almas y buena educación de los sirvientes y domésticos de ella que en el cultivo y labranza de los campos, porque Dios ha prometido abundantes cosechas de frutos temporales a los que guardan su santa Ley: y por esto si la guardaren los Administradores, y procuraren que la guarden los sirvientes que están a su cargo, obligarán a Dios con esto a que cumpla su palabra; si por el contrario fueren omisos y descuidados en esta obligación, y dejaren a los sirvientes que vivan como quisieren, contentándose sólo con que no les falten a su trabajo, provocarán a Dios al castigo que tiene amenazado contra los violadores de su Ley, y más contra los padres de familias negligentes en educar a sus domésticos, a los cuales por esto llama San Pablo 'Apóstatas de la Fe' y peores que infieles.[20]

LA VIOLENCIA EN LA HISTORIA DE LAS MISIONES

La obediencia y la disciplina formaban la base de la vida misional. Éstas, considerando las contradicciones internas de las comunidades organizadas y gobernadas por los jesuitas, no se podían mantener de común acuerdo, sino que tuvieron que ser implantadas constante y renovadamente mediante medidas disciplinarias de distintos tipos. La represión y los castigos físicos no faltaban para cumplir con aquello y es factible que no podían faltar, pues, a pesar de todo, las misiones fueron el produc-

[20] Chevalier, *Instrucciones*, pp. 347-348.

to de una conquista sólo aparentemente pacífica, pero sustancialmente violenta como cualquier otra.

Conquista espiritual y conquista militar

Como quedó dicho, el establecimiento y la conservación del sistema misional de Sonora no hubiera sido posible sin el uso de la violencia y el apoyo de los militares.[21] Ya en los primeros años del siglo XVI los jesuitas colaboraron estrechamente con Diego Martínez de Hurdaide, capitán del primer presidio del noroeste, que fue fundado en 1595 en la Villa de Sinaloa como consecuencia del asesinato del Padre Gonzalo de Tapia.[22] Tampoco en los tiempos posteriores las tropas presidiales dejaron de respaldar la obra misionera. Hacer uso de las armas muchas veces ni era necesario, y bastaba la amenaza o el simple saber de la presencia o de la cercanía de los soldados. Los indios pudieron sólo elegir entre dos alternativas, de las cuales el régimen misional era claramente la mejor.

Ante los primeros y bastante amigables contactos entre los misioneros y los indios de Sonora y Sinaloa, no se debe olvidar que estos hombres ya habían conocido a los españoles de una manera muy distinta, pues las cazas de esclavos, organizadas desde Culiacán, tenían en el noroeste una historia de casi un siglo. Baste recordar las relaciones de Alvar Núñez Cabeza de Vaca.[23] De este modo, los padres se convirtieron para los indios en algo como defensores contra todas las novedades que vieron irrumpir en su mundo tradicional. Los jesuitas estaban bien conscientes de esta situación y el padre Faria, partiendo de ella, formuló inclusive un discurso legitimador, negando a la vez, implícitamente, la posibilidad de autodefensa a los indios, a quienes parece no haberles tomado en serio como seres pensantes: "¿Pues quién ha de socorrer a los

[21] Lo comentaba el padre Faria con las siguientes palabras: "[...] por ser tan uno el fin que buscan las armas de nuestro Rey Católico y el Ministerio de nuestra Predicación Evangélica"; FARIA, *Apologético defensorio*, p. 86. Véase también ORTEGA NORIEGA, "Sistema de misiones", p. 50.

[22] Informe del capitán Diego Martínez de Hurdaide, San Andrés, 9 de febrero de 1602, en ZUBILLAGA y RODRÍGUEZ, *Monumenta Mexicana*, vol. 7, pp. 758-759; PÉREZ DE RIBAS, *Historia*, vol. 1, pp. 214-224.

[23] NÚÑEZ CABEZA DE VACA, *Naufragios*, pp. 156-167.

indios, sino el Padre que los administra? El Padre, que en cada indio miserable está mirando al mesmo Christo. El Padre, que como quien está en lugar de Christo, sabe lo que es en presencia de nuestro Señor un pobrecito indio".[24] No cabe duda que la preocupación de los misioneros por los derechos de los indígenas, definidos por ellos, era honesta, pero parece obvio que la brutalidad ejercida por los españoles facilitó decisivamente la aceptación de los religiosos por parte de los indios.

Misión y presidio siempre dependieron mutuamente. Esto se puede mostrar muy claramente para el caso de Baja California. La colonización que allí llevaron a cabo los jesuitas a partir de 1697 excluyó toda presencia laica española. Pero no quisieron nunca renunciar a la presencia del presidio. Desde el inicio de la misión californiana se instaló una compañía presidial en Loreto, de donde en 1737 fue delegada una guarnición permanente a San José del Cabo. Los soldados y sus oficiales, sin embargo, estaban subordinados a la dirección religiosa.[25] También en Sonora, la solicitud de un reforzamiento de la presencia militar española partió explícitamente de los jesuitas. Ya en la primera mitad del siglo XVII, el padre Andrés Pérez de Ribas pidió un presidio para la región, el cual fue establecido no antes del fin del siglo.[26] Conflictos con los capitanes se originaron únicamente por los intereses extramilitares de aquéllos.[27]

Así como los jesuitas dependieron de la presencia militar, de la misma manera los presidios lo hicieron en alto grado de los productos agrícolas de las misiones que se encontraban en sus alrededores. Durante sus campañas, los pueblos servían como una red de bases de abastecimiento, donde los soldados se podían aviar con alimentos y caballos

[24] FARIA, *Apologético defensorio,* p. 115. El padre Francisco Javier Mora que definió a los jesuitas frente a las autoridades españolas como "hombres doctos, sacerdotes y religiosos que defienden la causa de unos pobres indios"; Padre visitador Mora al general Domingo Picado Pacheco, Arispe, 15 de septiembre de 1713 AGN, AHH 325, exp. 80. Compárese RÍO, *Conquista y aculturación,* pp. 98-99.

[25] GERHARD, *The North Frontier,* pp. 293, 296-297; RÍO, *Conquista y aculturación,* pp. 100-112.

[26] PÉREZ DE RIBAS, *Historia,* vol. 1, pp. 185-201. Otro ejemplo es la fuerte, pero frustrada, propaganda de los jesuitas en favor de un presidio en el río Gila en las primeras décadas del siglo XVIII; VELARDE, "La segunda relación", pp. 93, 109-114.

[27] Compárense FARIA, *Apologético defensorio,* especialmente pp. 82-97, 129-130, y ALEGRE, *Historia,* vol. 4, p. 164.

baratos, y a veces hasta gratuitos.[28] Todavía poco antes de su expulsión, las misiones de la Alcaldía Mayor de Sonora dieron 500 reses y 2 200 quintales de harina para la gran expedición militar preparada por el visitador José de Gálvez para la pacificación de Sonora y ofrecieron más para el futuro.[29] Una forma de colaboración más estrecha se conoce de la Pimería Alta, donde el presidio de Tubac no sólo recibió sus alimentos de dos misiones cercanas, sino que incluso unía su ganado con las manadas de éstas por razones de seguridad y de comodidad.[30] Y para terminar este párrafo, los presidiales no podían prescindir de las tropas auxiliares reclutadas en los pueblos para sus campañas contra los indios enemigos, como se les denominó a los apaches y seris no sometidos.[31]

Vida misional y represión física

Es tiempo de acercarse al régimen interior de las misiones. Para asegurar la disciplina, los jesuitas recurrieron primeramente a medidas leves como la amonestación pública. Cuando les pareció necesario, no dudaron de hacer uso de castigos corporales. Hay que recordar que en la

[28] El 13 de abril de 1701, después de una campaña en la Pimería Alta, escribió el teniente del presidio de Fronteras al famoso padre Kino: "Lo agradezco, pues el mucho cuidado de V. P. Rev. de tener tantas Estanzuelas por diferentes partes nos es de mucho alivio como lo ha sido en esta ocasión"; Kino, "Favores celestiales", pp. 133-134; también p. 98; Padre Carlos de Roxas al padre Pedro Zavala, Bacadéguachi, 1° de octubre de 1744, BN-AF, c. 38/843, f. 2r.; Despacho de acción de gracia del gobernador Diego Ortiz Parrilla al padre visitador Felipe Segesser, San Miguel de Horcasitas, 30 de julio de 1751, AGN, Hist. 393, ff. 155r.-155v. Este papel pudo convertirse también en una carga; así lo fue para el padre Felipe Segesser, el que tuvo en su mesa durante la rebelión de los yaquis en 1740 por tres meses permanentemente entre 18 y 20 soldados y más de 50 civiles, los cuales comieron más de 600 reses; Segesser, *Die Berichte*, p. 17.

[29] Padre Juan Nentuig al padre provincial Salvador de la Gándara, Guázabas, 16 de diciembre de 1766, AGN, AHH 17, exp. 24, ff. 10r.-10v.; Nota de Juan José Echeveste, tesorero de la expedición de Sonora, México, 18 de mayo de 1767, AGN, Prov. Int. 47, f. 41r.

[30] Capitán Juan Bautista de Anza al gobernador Juan Claudio de Pineda, Tubac, 16 de enero de 1767, BN-AF, c. 39/886, ff. 8r.-8v.; Resoluciones del marqués de Rubí, San Miguel de Horcasitas, 21 de febrero de 1767, AGI, Guad. 273: Testimonio de la revista pasada por el marqués de Rubí al presidio de Tubac, f. 20v.

[31] Mirafuentes, "Las tropas de indios auxiliares".

época éstos eran plenamente reconocidos también en Europa, e incluso los jesuitas mismos habían sido tratados con azotes en el transcurso de su formación.[32] Además, no se olvide que a los indios en las colonias españolas se les había atribuido por ley el estado de niños, y el padre misionero se consideraba cuasi su auténtico padre que tenía que corregir sus aberraciones. De vez en cuando actuaba con emocionado fervor como correspondía a este papel.[33] Un padre de familia, sin embargo, no tiene sólo derechos si no también obligaciones, las cuales los jesuitas sin duda alguna vieron reforzadas por su ideal religioso. Así pregunta el padre Francisco Javier de Faria en 1657: "¿[...] cuánta sería la ignominia, i la confusión nuestra, sino corrigiéssemos, i disciplinássemos con la enseñanza de la ley de Christo a estos nuestros bárbaros hijos?"[34] El texto del padre Faria fue escrito, por aquel entonces, por razones propagandísticas contra algunos movimientos antijesuitas en Sinaloa, pero el mismo espíritu se percibe en el siglo XVIII en las instrucciones internas de los jesuitas a los administradores de sus haciendas agrícolas en el centro de México, donde se lee en cuanto al tratamiento de los sirvientes y esclavos: "Acuérdense, pues, que son padres de familias en las haciendas y por eso tienen las mismas estrechísimas obligaciones que todos los padres de familias con sus domésticos, y los amos y señores con sus criados y esclavos". Y más adelante: "[...] y por eso han de dar estrecha cuenta a Dios, así de los males que ellos [los sirvientes y esclavos] hicieren por su descuido, como por los bienes que omitieren".[35] Se

[32] Scheibe, *Die Strafe*, pp. 22-24. Para las distintas formas de educación y castigo, compárese Dignath, *Die Pädagogik*, pp. 71, 110-125. A los sirvientes indios y esclavos de las haciendas jesuitas que faltaron a la misa sin "excusa racional" se aconsejó darles seis u ocho azotes; Chevalier, *Instrucciones*, p. 349.

[33] Compárense las observaciones hechas en Yucatán por Clendinnen, "Disciplining the Indians", pp. 41-46: "Their childhood was not a stage, but a state: for them, tutelage was to be permanent". O: "Whimpering under the lash, men are made children again".

[34] Faria, *Apologético defensorio*, pp. 150-156, etc. Compárese una cita de un jesuita alemán del Paraguay: "¿No debe el padre del hogar castigar un patente delito de su hijos? [...] ¿No debe éste [el niño] al haber recibido el castigo besar la mano del padre, también si es laico y no tiene las manos sagradas como un sacerdote? [...] ¿Cómo lo hacen nuestros maestros mientras estamos bajo su tutela? ¿No nos castigan cuando erramos? ¿Y no nos enseñan besarles la mano y humillarnos, como parte de una buena educación?" (citado en Dignath, *Die Pädagogik*, p. 71).

[35] Chevalier, *Instrucciones*, pp. 348, 357.

avista aquí una expresión clásica de un sistema de dominio patriarcal y paternalista, a la vez legitimado y controlado por la religión, y al mismo tiempo se muestra cómo la ideología asume una realidad práctica en el nivel económico y político.

De conformidad con la idea de considerar a los indios como niños, los misioneros tendían a menospreciar las críticas y protestas indígenas contra su estilo de gobierno, considerándolas como quejas de personas inmaduras y muchas veces manipuladas por fuerzas malévolas. En este marco se entiende también por qué el padre Buenaventura Gutiérrez rechazó un intento informal de reservar el derecho de la aplicación de azotes a la justicia real.[36]

Para conservarse el aura de bondad, los padres no se metieron en la ejecución del castigo, sino se la dejaron a los propios funcionarios indígenas. Esta práctica tiene su paralelo en Europa, donde, en sus escuelas, los jesuitas consideraban indigno de su posición el manejar los azotes personalmente.[37] En las misiones, según el padre Pfefferkorn, el misionero ni siquiera se presentaba durante el castigo de delitos leves.[38]

Del mismo padre Pfefferkorn hay una descripción detallada del cómo se procedió en castigos de crímenes considerados como graves. Ésta nos muestra una actitud muy sofisticada de los jesuitas y su consciencia de las posibles consecuencias psicológicas negativas de una fría rigidez. En tal ocasión, el padre fue al lugar de expiación, pidiéndole al funcionario suavizar el castigo. A éste, sin embargo, ya se le había aleccionado de antemano sobre cómo debía comportarse. Obedeciendo a las instrucciones predichas, el funcionario se negaba a la clemencia aludiendo a la gravedad del delito. Sólo después de los repetidos ruegos del misionero, y cuando ya se había impartido el castigo justo según el callado concepto del padre, cedió y se liberó al acusado. De esta manera, dice Pfefferkorn, el padre reforzaba el respeto de la gente a los funcionarios establecidos y, al mismo tiempo, se ganaba el amor y la confianza hacia él.[39] Sin duda, el delegar la supervisión sobre los indios a sus

[36] Francisco Javier de Miranda al gobernador Agustín de Vildósola, Jamaica, 20 agosto de 1746, AGN, Jes. 2-12, exp. 23, ff. 34r.-39v.

[37] Scheibe, *Die Strafe*, p. 216.

[38] Pfefferkorn, *Beschreibung*, vol. 2, pp. 274-275.

[39] Pfefferkorn, *Beschreibung*, vol. 2, pp. 274-275. Compárense las instrucciones en lo que toca al castigo de esclavos y sirvientes en las haciendas jesuitas: "[...] busquen secretamente padrinos que vengan rogar por ellos para soltarlos. Y entonces

propios funcionarios contribuyó sustancialmente a sus logros en conservar la paz y el orden.[40]

Otra variación del castigo se encuentra en una carta del año de 1740: "El hechicero de Soyopa sanó [a] la india y le sacó tres huesos del estómago, hícele castigar juntando todo el pueblo y cada uno de los indios, hombres, mujeres, muchachos y muchachas, le dio un azote, y le hice jurar y después se le intimó destierro de los pueblos de este partido".[41] No se sabe si tal cosa era una práctica usual, no obstante queda claro el objetivo del misionero de involucrar a toda la comunidad en el castigo y en la expulsión del representante de sus creencias tradicionales.

Los jesuitas tenían bien presente la función del correctivo, que para ellos no representaba la ejecución de una venganza, sino un medio educativo para toda la comunidad. Así se lee también en las instrucciones a los administradores de sus haciendas: "Sosieguen primero el ánimo y después con reposo y serenidad expresen el delito y la justicia del castigo, para enmienda de ellos y escarmiento de otros. Y nunca junten con el castigo palabradas, ni baldones, ni injurias, ni razones pesadas, porque esto exaspera los ánimos de todos, y los culpados en vez de enmendarse se empeoran".[42] A veces los padres perdieron el autocontrol. En una ocasión, por ejemplo, el padre Daniel Januske enojado se arrebató y le propinó a un indio una bofetada en presencia del alcalde mayor español y del visitador Juan Antonio Fernández de la Cavada.[43] El padre visitador Francisco Javier de Mora, por su parte, amenazó al indio Juan

---

habiendo un poco resistido al ruego delante del culpado, ponderando la gravedad de su delito que no merece perdón, por fin denles libertad, haciendo de modo que ellos queden agradecidos por el perdón, y juntamente intimidados con la amenaza de mayor castigo si reinciden"; CHEVALIER, *Instrucciones*, p. 352.

[40] ORTEGA NORIEGA, "Sistema de misiones", pp. 55-56; PFEFFERKORN, *Beschreibung*, vol. 2, pp. 274- 276.

[41] Padre Juan Antonio de Arce al padre rector Felipe Segesser, Onavas, 19 de marzo de 1740, AGN, AHH 278, exp. 14.

[42] Y sigue adelante: "No imiten en esto los tiranías que suelen usar los administradores seculares de otros ingenios"; CHEVALIER, *Instrucciones*, p. 353. Véase también una carta sumamente interesante al respeto de un misionero de la Pimería Alta: Padre Tomás Tello al alcalde mayor Juan López Valdez, Caborca, 6 de julio de 1750 ARSI, Mex. 18, ff. 176v.-178v.

[43] "[...] levantó la mano y le dio una bofetada al gobernador del dicho pueblo"; Auto del visitador capitán Juan Antonio Fernández de la Cavada, San Juan Bautista, 7 de enero de 1723, AGN, AHH 278, exp. 48.

Gorona con un hierro candente para marcar ganado; como surgió el rumor que lo había marcado de verdad, se vio obligado años más tarde a pedir una certificación de Gorona sobre el ocurrir de los hechos, en la que éste confirmó que "[...] sólo el reverendo padre visitador se lo puso cerca para amedrentarlo".[44]

Varios factores sirvieron de dique a una brutalidad excesiva en los castigos aplicados por los jesuitas. En primer lugar obraba su ideal cristiano, que consideraba erupciones de una violencia ciega y desmesurada como pecado.[45] Sus conceptos pedagógicos, ya citados, tampoco les hicieron recomendable un procedimiento basado exclusivamente en el castigo, como se percibe en las citas reproducidas en el párrafo anterior. También consideraciones de tipo práctico influyeron para que la persecución de todos los errores no fuera tan rígida. De esa forma se les instruyó a los administradores de haciendas: "No quieran llevarlo todo por el rigor, que no hará nada, y ellos vivirán descontentos y servirán forzados, y su servicio será violento y mal hecho. Pórtense con ellos como padres: muestren que los castigan a más no poder, y sean fáciles en admitir rogadores para templar por su intercesión el castigo, y tal vez también para perdonarlo todo".[46] De esta manera se llevó a cabo el ideal misional en la vida cotidiana con un cierto criterio pragmático. El padre Segesser, que en una ocasión confiesa haber sido sanado él mismo de un delirio febril por un hechicero, escribe que le parecía necesario tener cierta precaución frente a las costumbres antiguas para no provocar el abandono de la misión.[47]

Aparte, parece que muchos padres nunca superaron cierto miedo a sus protegidos,[48] el que les indujo a moderar en algo sus rigurosos principios. En última instancia, los indios les fueron siempre extraños

[44] Testimonio de José Gorona, Arispe, 6 de octubre de 1713, AGN, AHH 325, exp. 84.

[45] "[...] en esto pueden pecar gravemente contra la caridad"; CHEVALIER, *Instrucciones*, p. 353.

[46] CHEVALIER, *Instrucciones*, p. 352.

[47] "[...] para que el pueblo no se huya al monte "; en SEGESSER, *Die Berichte*, pp. 42-43.

[48] "[...] de los que el misionario no debe tener menos miedo que ellos de los apaches, sus enemigos"; Extracto de cuatro cartas del padre Juan Nentuig a los padres Balthasar Lindner y Johannes Wendlunger, 1750-1754, en STÖCKLEIN *et al.*, *Der Neue Welt-Bott*, vol. 5, parte 38, p. 45.

e impenetrables. Sólo pocos jesuitas parecen no haber creído en contactos entre los hechiceros y el diablo u otros demonios. Por consiguiente los padres mantuvieron cierta cautela. "Al principio", le escribió el padre Felipe Segesser a su hermano, "no he creído en eso, hasta que yo mismo he visto y oído cómo estos malvados, cuando quieren dañar a alguien, le soplan el veneno, que el enemigo infernal les vacía en el cuerpo, con una caña de pluma a la boca, quitándole en poco tiempo y con dolores extraordinarios la vida. Después de tales experiencias me volví más cauteloso en el trato con los indios."[49]

Como último, factores externos influyeron fuertemente la vida dentro de las misiones. No hay espacio para dedicarse a este tema, pero se puede observar que los enemigos de los jesuitas entre los colonos españoles explotaron con gusto cualquier noticia de escándalo en las misiones para hacer informes a las autoridades virreinales. Por lo tanto era necesario actuar con mucho cuidado. La competencia entre jesuitas y laicos por la mano de obra de los indígenas permitió a éstos hacerse por fin de un margen libre, desde el que se empezó a socavar la autoridad de los padres. Así, pusieron los indios al frustrado padre Daniel Januske ante una simple disyuntiva: "Si me castigan me iré con los españoles. Y como lo dicen lo hacen".[50]

Aunque los castigos fueron aplicados con cierta moderación, tampoco faltaron los excesos. Regularmente hubo quejas sobre muertes debidas a los azotes ordenados por un padre. Ciertamente, por parte de los jesuitas se rechazaron siempre tales acusaciones, pero no todas pueden haber sido calumnias. De tal suerte el padre Tomás Tello de Caborca, muerto a manos de los pimas altos en 1751, hizo azotar a hechiceros y ponerles al cepo por la noche. Un testigo negó, sin embargo, que por esto hubiera muerto alguna persona; sólo un indio no había sobrevivido el castigo, pero no por su rigidez sino que por puro enojo.[51]

Otros ejemplos más se podrían reproducir. Muchas veces los correctivos aplicados provocaron una acción de resistencia inesperada, lo que pudo traducirse en la planeación de una rebelión, en actos violentos

[49] SEGESSER, *Die Berichte*, p. 42.

[50] JANUSKE, "Breve informe", p. 223.

[51] AGN, Jes. 1-11, exp. 66, f. 242v.; AGN, Jes. 1-12, exp. 321, ff. 2139v.-2141r.; Información de Santos Antonio Otero, San Ignacio, 26 de octubre de 1754, AGI, Guad. 419A, f. 531v.

esporádicos individuales o la fuga de la misión.[52] Tales reacciones con frecuencia se originaron por el rígido control de la insolubilidad del matrimonio, una cosa completamente desconocida en la Sonora prehispánica. De esta suerte, un hombre de Tecoripa, a quien con azotes públicos se le había forzado para que regresara con su legítima mujer, se llevó a ésta a la sierra, "donde después de haberla aporreado y maltratado le quemó sus partes ocultas con manifiesto peligro de su vida".[53]

Siempre cuando no se podía arreglar un asunto internamente, los misioneros hicieron intervenir también a las autoridades civiles, como al alcalde mayor o al capitán de un presidio. Estos podían dictar y ejecutar también penas de muerte.[54] En general, en los distritos rurales de la Nueva España, tan sólo se debían reportar a las autoridades estatales casos de asesinato, de grave violencia y de insurrección; los delitos de otro tipo fueron competencia interna del gobierno comunal.[55] Los funcionarios reales de Sonora también se encargaron de los indios adúlteros y acusados de seguir prácticas paganas; se les aplicaron azotes o trabajo forzoso. Por ejemplo, en abril de 1745, un indio apresado "por haberse bailado en su casa" fue recluido en el presidio de Pitic, en donde aún se le encontró tres años después. De igual manera fue hecho prisionero el capitán general de los yaquis Ignacio Mauricio por "haber consentido un baile gentílico de los que están prohibidos a los indios".[56] En este entonces, se reporta como sanción acostumbrada para un hechicero entre 50 y 200 azotes, además de la quema de todos sus

[52] Por ejemplo, Spicer cita el caso de un "gobernador" de Tecoripa del año 1766; SPICER, *Cycles*, p. 89.

[53] Declaración del capitán Nicolás de Bracamonte, Hacienda de San Miguel de la Huerta, 9 de diciembre de 1715, AGN, Jes. 1-12, exp. 321, ff. 2140r.-2140v. Compárese FARIA, *Apologético defensorio*, pp. 153-154; GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, *Crónicas*, p. 127.

[54] ORTEGA NORIEGA, "Sistema de misiones", p. 56; NAVARRO GARCÍA, *Sonora y Sinaloa*, pp. 164-165; FARIA, *Apologético defensorio*, pp. 82-83. Una solicitud de ayuda de 1694: AGI, Guad. 151, Testimonio de autos de guerra tocantes al capitán Francisco Ramírez de Salazar, f. 60v.

[55] TAYLOR, *Embriaguez*, p. 118.

[56] AGN, Inqu. 1282, exp. 11, f. 376r.-383v. Cuando estos "hechiceros y yaquis" fueron puestos en libertad por el visitador Juan Rafael Rodríguez Gallardo en 1748, el padre visitador de las misiones de Sonora, Carlos de Roxas, lo comentaba con pesar notable; Padre visitador Carlos de Roxas a Agustín de Vildósola, Arispe, 29 de diciembre 1748, AGI, Guad. 188, ff. 302v.-303r.

pelos, lo que podía degenerar en una tortura tremenda si para esto se usaban tizones.[57] El delegar el castigo a las autoridades civiles o militares surge seguramente también del intento, ya mencionado, de los padres de comprometerse lo menos posible con la ejecución. De este modo, lograron sus objetivos —castigo y escarmiento— sin ensuciarse las manos, y al mismo tiempo podían profundizar emocionalmente el abismo entre la misión y el mundo exterior, lo cual favoreció su control sobre la comunidad.[58]

Las disposiciones y penas aplicadas por las autoridades reales parecen haber superado en mucho la rudeza cotidiana de la vida misional. Esto se ilustra brutalmente con un caso de los años cuarenta del siglo XVIII, cuando una escuadra de soldados, llamada sin duda por el padre misionero, torturó a tres indios del pueblo de Onavas de una manera grotesca y atroz para hallar a algunos hechiceros clandestinos. Ningún testimonio hubiera quedado de este acontecimiento, si no hubiera salido a la luz en el transcurso de un conflicto interespañol. En los documentos se asienta:

> A otro le estuvieron azotando muchos días colgándolo con la cabeza para abajo, puesto lumbre en el suelo, de tal modo, que le daban las llamas en la cara, todo fin de que confesase, y a pocos días murió todo hecho una lepra, que daba horror el verlo. Del otro indio vio que le castigaban en la misma forma, aunque no con la circunstancia del fuego, y luego oyó decir de público, que teniéndolo colgado de un árbol reventó el mecate y se quebró el pescuezo y a pocas horas murió. [...] a estos indios no se dio sepultura [...] se quemaron sus huesos y se arrojaron las cenizas al río.[59]

[57] Declaración de Juan López, San Pedro de la Conquista, 16 de agosto 1748, AGN, Inqu. 1282, exp. 11, f. 392r.; también: Declaración de Manuel González, San Pedro de la Conquista, 17 de agosto de 1748, *ibíd.*, f. 394r.; Declaración de Francisco Javier de Ochoa, Onavas, 25 de noviembre de 1748, *ibíd.*, ff. 417v.-418r. Para comparar: la Inquisición de México condenaba en 1703 a un Diego Pérez de Álamos, quien se había casado dos veces rompiendo de este modo el sacramento del matrimonio, a 200 azotes, 5 años de servicio de presidio y 5 años de destierro de Álamos, de la ciudad de México y de Madrid; AGN, Inqu. 729, exp. 2, ff. 243r.-245r.

[58] Compárese: Auto del teniente Juan Bautista de Escalante, San Ignacio, 8 de diciembre de 1722, AGI, Guad. 87, año 1724, Testimonio de autos sobre la conversión de los indios de las naciones tarahumaras, pimas, seris y tepocas de la Nueva Vizcaya, ff. 27v.-28v.

[59] Declaración del Torivio Fernández Calvo, San Pedro de la Conquista, 17 de agosto de 1748; AGN, Inqu. 1282, exp. 11, ff. 392r.-392v.

A esto el oficial responsable comentó haber actuado basándose en la orden del gobernador Agustín de Vildósola, quien le había ordenado quemar al primero que muriera en la investigación; después el padre Juan Antonio de Arce negó el entierro también a los otros.[60] A los que sobrevivieron esta investigación se les llevó al presidio de San Pedro de la Conquista: "Fueron azotados cruelmente y les pegaban tizones ardiendo en las espaldas de que se les hacían llagas y criaban gusanos".[61] Tales eventos ilustran suficiente y claramente la situación real y cotidiana de los indios, a pesar de toda la legislación humanitaria de la Corona. La opinión de Evelyn Hu-DeHart, según la cual sólo en los tiempos más tempranos los jesuitas procedieron contra los hechiceros indígenas con apasionado fervor, pero luego con paulatina resignación, parece refutada con los ejemplos presentados.[62]

Especialmente en casos de rebelión los padres pidieron siempre la pena capital, con frecuencia con más rigor que la autoridad real, y siempre estuvieron contentos con su ejecución.[63] Cuando en 1738 el capitán Juan Bautista de Anza hizo ahorcar como escarmiento a un indio guayma en una palma, por haberse declarado emisario del dios Moctezuma, reuniendo en poco tiempo un amplio séquito de pimas bajos, seris y tepocas adeptos, contó con la aprobación general, a pesar de que ni siquiera se había dado un incidente violento.[64] El tratamiento honoroso de los jefes yaquis Muni y Bernabé, antes y después de la rebelión de 1740, por el gobernador Manuel Bernal de Huidobro, en cambio, fue criticado por los jesuitas vehementemente, no obstante de que no hubo ninguna prueba de que éstos hubieran desempeñado algún papel

[60] Declaración de Salvador Martín Bernal, San Pedro de la Conquista, 18 de agosto de 1748, AGN, Inqu. 1282, exp. 11, ff. 397r.-399v.

[61] Declaración de Manuel González, San Pedro de la Conquista, 17 de agosto de 1748, AGN, Inqu. 1282, exp. 11, f. 394r.

[62] HU-DEHART, *Missionaries*, p. 32.

[63] Sobre un incidente del año de 1601 en Sinaloa apunta la "Carta Anua de la Provincia de México desde abril de 1600 hasta el de 1602", en ZUBILLAGA y RODRÍGUEZ, *Monumenta Mexicana*, vol. 7, p. 641: "Prendió el capitán a algunos de ellos, de los quales ahorcó 14, que murieron baptizados, con el sanctíssimo nombre de Jesús en la boca, dejando muestras de su salvación".

[64] Virrey arzobispo Juan Antonio Vizarrón al rey, México, 10 de julio de 1738, AGI, Guad. 88, ff. 437r.-440r.; Capitán Juan Bautista de Anza al virrey, Pimería Alta, 25 de junio de 1737, *ibíd.*, ff. 442r.-453r.

en los eventos sangrientos. Cuando el sucesor de Huidobro, Agustín de Vildósola, los mató un año más tarde, le aplaudieron con beneplácito.[65] Lo mismo se deja observar en la rebelión de la Pimería Alta en 1751 y 1752, con respecto al jefe indio Luis de Sáric, para quien los jesuitas pidieron un castigo ejemplar, sin que el gobernador Diego Ortiz Parrilla lo hubiese cumplido.[66] En 1690, el padre Juan de Meneses incluso denunciaba al capitán del presidio de Sinaloa Diego de Quirós ante la Inquisición, por haberles dispensado la pena a unos indios alborotados que habían saqueado la iglesia de Nuri.[67] Pero hay que subrayar que los jesuitas, mientras que exigían el castigo ejemplar para los responsables de tales eventos, en general se oponían a las masacres contra poblaciones civiles, como las que realizaron en algunas ocasiones los militares.[68] Tan sólo en contra de los indomables apaches y seris pidieron también ellos de vez en cuando una política de exterminio.[69]

La idea de que siempre se debía contener la altivez de los indios, bien puede ser que no era completamente errónea desde el punto de vista del poder colonial, sin embargo, tampoco faltaron testimonios que justamente dieron prueba de reacciones levantiscas como consecuencia del severo tratamiento a los indios por parte de los jesuitas. De nuevo, se puede citar como ejemplo la persona del pima Luis de Sáric, líder del levantamiento de 1751/52. Los jesuitas argumentaron que se le había subido a la cabeza su ilustre posición como capitán general de los pimas altos auxiliares y el tratamiento complaciente por parte del gobernador Ortiz Parrilla, lo cual lo había inducido directamente a la rebelión. Por su parte, el gobernador sostuvo que el padre moravo Ignacio Javier Keller había provocado a Luis y ofendido su orgullo,

[65] Padre rector Patricio Ymaz al gobernador Agustín de Vildósola, Conicari, 19 de junio de 1741, BN-AF, c. 32/670, ff. 1r.-lv. El mismo Huidobro en 1735 había provocado el enojo de los jesuitas con su táctica de negociación con los pericúes rebeldes de Baja California; Río, *Conquista y aculturación*, pp. 216-217. Compárese el comentario de Alegre, *Historia*, vol. 4, pp. 372 y 385: "[...] la vía de la negociación, siempre lenta y peligrosa con estas naciones incultas e inconstantes".

[66] Sobre la política española, en general bastante cautelosa, en lo que toca a rebeliones locales, véase Taylor, *Embriaguez*, pp. 182-185, 248.

[67] Padre Juan de Meneses al Santo Tribunal, Movas, 21 de octubre de 1690, AGN, Inqu. 526, ff. 450r.-451r.

[68] Por ejemplo: Kino, *Vida*, pp. 124-126.

[69] Nentuig, *Rudo ensayo*, pp. 82, 115; Zavala, *Los esclavos indios*, p. 332.

reprendiéndolo en público.[70] Ya en 1748 se quejaba el gobernador de entonces, Agustín de Vildósola, de que muchos padres desobedecían su orden de excluir de los humillantes castigos físicos a los gobernadores indígenas de los pueblos.[71]

Pero no se quiere crear una imagen de la misión como régimen de terror. En la mayoría de los casos, la administración jesuítica fue aceptada por los indios voluntariamente. El sistema no hubiera podido funcionar sólo con dureza y brutalidad. A los indígenas les parecieron atrayentes, bajo muchos puntos de vista, los ofrecimientos de los padres en el campo económico, social y espiritual, los que mejoraron el nivel de vida material e integraron al individuo en una nueva comunidad social y religiosamente cohesionada. Estas expectativas estaban presentes en especial en la fase inicial de la misión, cuando sus sombras todavía no cobraban forma, y sobre todo en grupos donde las estructuras primordiales de la organización misional (agricultura, población aldeana, un desarrollado ceremonial religioso que confirmó la coherencia comunal) contaban con un desarrollo propio en sus rasgos principales. En este contexto se pueden mencionar concretamente a los yaquis, donde los elementos de la cultura cristiana-occidental, trasmitidos por los jesuitas, se fusionaron rápida y exitosamente con la cultura propia, lo cual les ha ayudado a sobrevivir como entidad étnica hasta la actualidad.[72]

ÉXITO Y FRACASO DE LA EDUCACIÓN JESUÍTICA

No es fácil contestar a la pregunta de si la educación jesuita fue un éxito o un fracaso. Con éxito los misioneros habían podido organizar a

[70] Véase, por ejemplo, la declaración del mismo Luis: "[...] le vino el padre Ignacio Keller en Soamca cuando iba a la campaña con el capitán Don Santiago [Ruiz de Ael], diciéndole que por qué llevaba cuero y escopeta, que mejor fuera que llevara guaraches y sus flechas; y que él cuando iba a las campañas contra los apaches nada hacía, sino comerse el bastimento"; BN-AF, c. 33/689, f. 28r.

[71] "[...] no sea azotado ningún gobernador por convenir así, y mereciéndolo se le ministre otro género de castigo menos afrentoso"; Gobernador Vildósola al padre rector Cristóbal de Lauria, San Pedro de la Conquista, 10 de mayo de 1748, AGN, Jes. 2-12, exp. 27, f. 22v.

[72] HU-DEHART, *Missionaries;* SPICER, *Cycles*, pp. 55-59; ORTEGA NORIEGA, "Sistema de misiones", pp. 58, 72-74. Compárese con las áreas de cultura mesoamericana: TAYLOR, *Embriaguez*, pp. 13-14, 172-173.

la población del noroeste en comunidades nuevas con una agricultura modernizada que sirvieron como base al dominio colonial en Sonora. También habían logrado cristianizar a los pueblos paganos, por lo menos superficialmente. Pero aquí ya llegamos al campo de los fracasos, porque una larga serie de costumbres y viejos modos de ver el mundo sobrevivieron a pesar de todos los esfuerzos por extinguirlos,[73] y al cristianismo los indios lo habían asimilado muy a su modo. Después de más de un siglo de misión y doctrina, los frailes franciscanos, que sustituyeron a los jesuitas en Sonora después de su expulsión en 1767, comentaron con palabras llanas el estado de la religiosidad: "Las mujeres, muchachos, y tal cual de los grandes, saben la doctrina en lengua castellana con la continuación de repetírseles tardes y mañanas, lo saben de memoria, pero nada que la entienden, y lo dicen como el perico";[74] o: "Tienen noticia que hay gloria e infierno y de las especies de culpas, pero me persuado no tienen fe, pues por los muchachitos, que suelen decir las verdades, he sabido, dicen los indios grandes que los que van al infierno son los españoles, no los indios".[75]

Asimismo hay que considerar como fracaso el intento de los padres de realizar una sociedad ideal en sus misiones. Todos los empeños de conservar a los indios como masa homogénea, obediente y devota resultaron en vano. La dinámica del desarrollo de las misiones y sus complejas relaciones con el exterior, las que paulatinamente quedaron fuera del control de los misioneros, produjeron una estratificación social y conflictos de intereses internos. Varios indios aprendieron en seguida a entender el sistema económico y las relaciones de poder vigentes e intentaron aprovechar la nueva situación para su propio beneficio.[76] Frente a esto, los jesuitas siguieron conservando el ideal de una comunidad cerrada bajo su control. Aunque las reacciones violentas indígenas

[73] Véanse las quejas de Pfefferkorn, *Beschreibung*, vol. 2, pp. 294-309.

[74] Informe del fray José María Espinosa, Cumuripa, 29 de octubre de 1772, AGN, Prov. Int. 81, f. 187r.

[75] Informe del fray José Antonio Cora, Onavas, 11 de diciembre de 1772, AGN, Prov. Int. 81, f. 190v.

[76] Véanse los ejemplos (presentados, probablemente, de una forma algo eufemística) de los indios de Onavas, Tecoripa etc., que pudieron participar del *boom* minero; Declaración de Martín Llorente Garay, Real de Guadalupe, 15 de octubre de 1703, AGI, Escr. 382A, Los indios del pueblo de Conicari [...] con Francisco de Lucenilla, ff. 463r.-471v.

fueron escasas, se volvieron cada vez más frecuentes las formas de resistencia pasiva como el desinterés en las obligaciones comunales (visto por los padres como flojera), la insubordinación y la emigración.[77] Se podría considerar la rápida disminución demográfica de muchas misiones como producto de este proceso.[78]

Los jesuitas estaban conscientes de este desarrollo. Muchos de ellos reaccionaron con el abandono de su casi absoluto optimismo inicial, reemplazándolo por un amargo realismo.[79] Se deja sentir una resignación espiritual, especialmente en los tiempos después de Kino, cuando ya no se trató de hacer nuevas "conquistas", sino de hacer "verdaderos" cristianos de las almas congregadas. El previo entusiasmo sobre la convertibilidad de los indios y la fe en la posibilidad de la realización de una sociedad cristiana ideal[80] habían sido sustituidos por un sentimiento de frustración.[81] Una expresión de este fracaso lo fueron las reacciones brutales contra la resistencia cultural de los indios, tal como fueron descritas arriba. De vez en cuando aparece inclusive una actitud netamente racista frente a los indígenas. Así resume el padre Nentuig en una frase el juicio que se había formado sobre los indios durante los 13 años que vivió en las misiones: "Estriba su índole sobre cuatro bases, una más ruin que la otra y son: ignorancia, ingratitud, inconstancia y pereza, éstas son puntualmente los juicios en que se gira y mueve toda la vida del indio".[82] El fenómeno no se limitaba a los religiosos y pro-

[77] Vésase, por ejemplo, KESSELL, *Mission of Sorrows*, pp. 90-91, 160.

[78] ORTEGA NORIEGA, "Crecimiento y crisis", p. 120, anota que la infertilidad de las mujeres de la Pimería Alta, muchas veces descrita como provocada por los yerbas de los hechiceros y como el motivo principal de la baja de la población, podría ser expresión de una indignación callada y encarnizada sobre las nuevas relaciones de poder; sería mejor interpretarla como adaptación tradicional al ambiente árido que no pudo alimentar una población demasiado densa. JUNKMANN, "Aus dem Tagebuche", p. 789, sobre los indios de Sonora: "Sin excepción tienen pocos niños, salvo los yaquis".

[79] HU-DEHART, *Missionaries*, p. 60; PFEFFERKORN, *Beschreibung*, vol. 2, pp. 22-23, 228.

[80] Véase, por ejemplo, KINO, *Vida*, pp. 170-171.

[81] Por ejemplo: SEGESSER, *Die Berichte*, p. 74. NENTUIG, *Rudo ensayo*, pp. 65-67, 69. Un temprano testimonio lo da un misionero de los tarahumaras, el padre Joseph Neumann; Neumann al padre Francisco Stowasser, Sisoguíchic, 29 de julio de 1686, en STÖCKLEIN *et al.*, *Der Neue Welt-Bott*, vol. 1, parte 1, p. 103.

[82] NENTUIG, *Rudo ensayo*, p. 65; también pp. 74, 102.

bablemente correspondía también al espíritu de la época.[83] En última instancia, el racismo estaba latente ya en el primer programa para civilizar a los "bárbaros", a pesar de lo humanitario que se pintó.[84]

Resumiendo, se puede observar que el mismo idealismo inicial de los misioneros fue una de las faltas implícitas más graves de su programa, porque, aparte de exagerado, se basaba en una concepción errónea de la naturaleza humana.[85] El idealismo utópico de la obra misional, el concepto prefabricado y falso de las culturas y mentalidades enfrentadas en América, y la convicción de poder cambiar sociedades consideradas inferiores mediante la educación cristiana y el ofrecimiento de los valores europeos, "verdaderos" y "superiores", habían llevado a los ambiciosos ideales originales necesariamente a un relativo fracaso y a una frustración profunda. Los jesuitas, sin embargo, no buscaron las raíces de este desenlace en las deficiencias propias, sino lo hicieron casi exclusivamente en los obstáculos que la sociedad civil oponía al trabajo de los misioneros y en la incapacidad de los indígenas de aceptar la "verdad" ofrecida.

RESUMEN

Los indígenas del norte de México, quienes no conformaban un grupo con valores culturales homogéneos, fueron en su mayoría cazadores y recolectores con una forma de vida nómada o seminómada. Entre ellos, la implantación del dominio colonial enfrentó dificultades considerables; para su superación, las actividades de los misioneros cobraron una importancia central.

El programa misional no se limitaba a la transmisión del contenido de la fe, sino tuvo como objetivo la total cristianización de las culturas indígenas. Esta cristianización se definió desde un punto de vista estrictamente eurocéntrico; abarcó variados aspectos, desde la imposición del matrimonio monogámico y la organización de asentamientos permanentes y agrícolas hasta la subordinación de la población a la

[83] Véanse las palabras de un laico: "[...] el natural dominio que en el español sobre todas [naciones de indios] infunde e inspira la naturaleza"; RODRÍGUEZ GALLARDO, *Informe*, p. 40. Compárese DUCHET, *Antropología*, p. 34.

[84] DUCHET, *Antropología*, p. 18.

[85] DRESSENDORFER, "Hacia una reconsideración", p. 32.

monarquía católica. Apoyándose en una estructura organizativa estrictamente jerárquica en cuya cúspide se situaba el padre misionero, se intentó exterminar en la medida de lo posible la cultura tradicional e implantar la nueva forma de vida. Esto no podía hacerse sin represión.

La violencia física se usó a dos niveles: en primer plano, durante la fundación de las misiones, en la cual la colaboración entre jesuitas y militares siempre desempeñó un papel importante, y, en segundo plano, como medio disciplinario dentro de las misiones. El lema de la "conquista espiritual" que connota una conquista pacífica, se revela, de esta manera, como mito.

El castigo físico como correctivo fue aplicado regularmente a los indios de las misiones, de la misma manera como se usaba también en las instituciones educativas europeas de la época. No faltaron excesos de suma brutalidad, aunque los jesuitas intentaron mantener normalmente la posición más acorde a sus conceptos educativos, por lo que fueron siempre cautelosos en lo que se refirió a los castigos, pretendiendo así prever las posibles consecuencias negativas de una dureza desmesurada.

COMUNIDAD INDÍGENA Y MINERÍA EN LA ÉPOCA COLONIAL. EL NOROESTE DE MÉXICO Y EL ALTO PERÚ EN COMPARACIÓN[1]

La influencia de la minería colonial sobre las comunidades indígenas americanas ha sido descrita, por lo general, como extremamente destructiva. Sin embargo, el análisis de dos ejemplos, el de las provincias misioneras de los jesuitas en el noroeste de México y el de la célebre Villa Imperial de Potosí en el Alto Perú, muestra una dinámica más compleja. El área misionera de los jesuitas en Nueva España abarcaba Sonora y Sinaloa, Baja California y partes de la sierra de Chihuahua, Durango y Nayarit, sin embargo las consideraciones de este texto se refieren sobre todo a Sonora y al norte de Sinaloa. A primera vista, difícilmente se encontrarán dos situaciones tan disímiles como el noroeste mexicano y la zona minera formada alrededor de Potosí, tanto en las estructuras de la industria minera y el monto de la producción, así como por el tipo de comunidades afectadas. Al rango desigual de las dos regiones corresponde una documentación dispareja, mucho más amplia para el centro andino que para la periférica zona misionera. Lo mismo ha pasado con la labor historiográfica, que le ha otorgado mucho más interés a la minería potosina que a la del noroeste novohispano. Por lo tanto, nos ha parecido necesario invertir las proporciones en este texto, dando más espacio a la situación menos conocida. En el caso de la Villa Imperial principalmente nos aprovecharemos de algunas de las investigaciones realizadas en los últimos años; para el ejemplo mexicano nos introduciremos más en el estudio de las fuentes.

En especial, se examinará el vínculo de las comunidades indígenas con los nuevos mercados mineros, y esto tanto en lo que toca al mercado de trabajo como al mercado de bienes. En los territorios americanos

[1] Una primera versión de este texto fue presentada en la IV Reunión de Historiadores de la Minería Latinoamericana, celebrada en Plattsburgh, N. Y., del 10 al 14 de julio de 1995. Agradezco a Jorge Vergara del Solar por haber leído el manuscrito y haberme hecho interesantes sugerencias y críticas.

conquistados, los españoles buscaron desarrollar actividades económicas orientadas a los mercados internacionales, en los cuales querían materializar el beneficio de sus conquistas. Esta función la asumió sobre todo la minería, que constituía la fuente principal del excedente canalizable a la metrópoli. Al medio rural se le dio el papel de sector subsidiario, proveedor de los factores productivos —alimento, combustible, transporte, fuerza de trabajo— del sector exportador.[2] Para hacer funcionar este sistema, en toda América, se presentó el problema de cómo organizar el excedente agrario y la mano de obra necesarios en un espacio económico donde las fuerzas productivas o no estaban suficientemente desarrolladas para tales empresas (como, por ejemplo, en el norte de México) o estaban ligadas a un intenso sistema agrario cerrado al mundo exterior, basado en una red de comunidades (como en las zonas mesoamericanas y andinas) que el Estado colonial quería conservar funcionando para que no cayera en el control directo de los conquistadores y colonos europeos.

EL CASO POTOSINO

En 1545 se descubrieron las vetas de plata más ricas del Nuevo Mundo en el llamado Cerro Rico de Potosí, las que dieron origen a un polo económico de primer rango tanto a nivel regional como internacional. Desde el principio no faltó mano de obra que acudiera a las minas. En los Andes, existía desde épocas prehispánicas el grupo de los yanaconas, una categoría social de fuerza de trabajo desvinculada de las comunidades agrarias y puesta al servicio del Estado inca. Con la destrucción de las estructuras imperiales incas perdió sus funciones tradicionales, multiplicando a la vez su número gracias a la desintegración social causada por la conquista. Los yanaconas acudían al nuevo sector minero en parte voluntariamente, en parte movilizados a través de la encomienda. En Potosí se convirtieron en el núcleo de una clase de trabajadores mineros especializados que realizó gran parte de las operaciones productivas durante toda la época colonial. Las experiencias de algunos de ellos en la minería incaica probablemente les sirvieron en su incorpo-

[2] Santamaría, *Hacendados*, pp. 65, 74.

ración a la minería colonial. Sin embargo, su número no fue suficiente como para cubrir la demanda de trabajo.[3]

Las comunidades indígenas como abastecedoras de mano de obra de las minas

Este hueco fue llenado por los habitantes de las comunidades agrícolas, los ayllus, los que llegaron a Potosí por la fuerza, directa (fueron obligados por los encomenderos) o indirecta (tenían que buscar un enlace con los nuevos mercados monetarizados, sobre todo, para poder cubrir las exigencias del tributo)[4] y, de forma más reducida, también voluntariamente (para escapar del control de los encomenderos, de sus caciques, o atraídos por las nuevas posibilidades de consumo que proporcionaba el salario minero). La primera bonanza del Cerro Rico permitió satisfacer en gran medida las esperanzas de los indígenas que, en este periodo, usando sus viejas tecnologías, lograron monopolizar el sector de la refinación de los minerales argentíferos. Los indios, de esta forma, no constituían un grupo de simples obreros, sino participaron en el primer boom minero también como empresarios.[5]

En los años sesenta del siglo XVI la situación empezó a cambiar. Cuando los costos de producción aumentaron al agotarse los yacimientos más superficiales, las minas de Potosí empezaron a mostrar claros síntomas de crisis, sin que la demanda de trabajo en los filones, cada vez más profundos y más pobres, hubiese disminuido, lo que preocupó tanto a los mineros como a la Corona. Al mismo tiempo se empezó a sentir el decaimiento demográfico que padeció el mundo andino hasta bien entrado el siglo XVIII. Por consiguiente, los indígenas dejaron de ir con la misma facilidad como antes a las minas, donde sus posibilidades de ingresos iban disminuyendo. Frente a este dilema, el Estado colonial tomó dos medidas importantes: para mejorar el rendimiento de la explotación del mineral, introdujo la nueva tecnología de la amalgamación, en uso en México desde hacía más o menos veinte años (con

[3] BAKEWELL, Miners, pp. 34-38, 46-47; TANDETER, *Coacción*, pp. 104-106.

[4] PLATT, "Acerca del sistema tributario", pp. 33-46; O'PHELAN GODOY, Rebellions, pp. 110-111.

[5] BAKEWELL, Miners, pp. 39-60.

lo que se eliminaron a los beneficiadores indígenas independientes); y, para aliviar a los mineros de los costos que significaba esta innovación, decidió proporcionarles un grupo de mano de obra constante y barato a extraer entre las comunidades indígenas mediante métodos coactivos.[6]

Así fue como en los años setenta se produjo un evidente endurecimiento de la política colonial en los Andes, llevado a cabo durante el gobierno del virrey Francisco de Toledo. Con fines de control fiscal y religioso, se reagruparon las poblaciones indígenas en 'reducciones', formando de este modo entidades mixtas y, a veces, conflictivas. Al mismo tiempo, se establecieron al lado de los caciques tradicionales (los kurakas o mallkus) los nuevos corregidores de indios, que a la larga se convertirían en una pesada carga para la población indígena.[7] La parte central de este programa de reforma fue, sin embargo, la introducción de la mita en 1573, con la cual fueron sometidas 17 provincias andinas a turnos anuales de trabajo forzoso en las minas de Potosí.[8]

Con la mita se retomó una tradición prehispánica de servicios personales obligatorios al imperio inca.[9] Pero sobre todo fue una de las formas típicas de trabajo forzado que se establecieron en la Hispanoamérica colonial y se distinguió del repartimiento novohispano sólo en algunos detalles de organización. Las comunidades incorporadas al sistema de la mita debían enviar cada año la séptima parte de la población varonil de entre 18 y 50 años a Potosí, para que allí las autoridades locales los repartiesen a los empresarios. Los mitayos tenían que quedarse durante un año en la Villa Imperial, alternando cada semana de trabajo obligatorio con dos de descanso o de trabajo libre. La mita era (como el repartimiento de mano de obra en México) una forma paradójica de trabajo forzado 'asalariado', es decir, los indígenas no servían por propia voluntad, pero recibían un salario fijado legalmente que equivalía aproximadamente a la mitad de lo que se pagaba en el mercado libre. A partir de la introducción de la mita hasta finales de la época colonial, los mitayos efectuaron principalmente los trabajos no calificados que requería la industria minera de Potosí, mientras que un número más o

[6] Sobre la temprana historia de las minas de Potosí, véase especialmente Assadourian, "La producción de la mercancía dinero".

[7] Assadourian, *Transición*, pp. 151-170, 209-292.

[8] Bakewell, Miners, pp. 39-60; Cole 1985; Saignes, *Los Andes Orientales*, pp. 251-285.

[9] Murra, "The Mit'a Obligations".

menos igual de trabajadores libres, los mingas, formaron el cuerpo de la mano de obra especializada.[10] Conforme decaía la población indígena andina, el número de los mitayos bajó de 13 000 a menos de 3 000 a finales del siglo XVIII.

Existía una compleja reglamentación para regular el funcionamiento de la mita e impedir abusos; mas ésta en ningún momento puso un remedio eficaz a la explotación de los indios. Hasta fines de la época colonial, mediante las estrategias aplicadas por los empresarios de Potosí (introducción del trabajo por cuotas en vez de horarios fijos; aumento permanente de las cuotas; reducción de las semanas obligatorias de descanso; rehúso a pagar a los mitayos los altos costos de sus viajes entre sus comunidades y las minas; la merma de los salarios prescritos a través de las artimañas más diversas, etc.), la explotación de la mano de obra forzada pudo ser refinada a tal grado que cumplir con sus exigencias superaba la capacidad del operario y le obligó a buscar apoyo. El mitayo podía contratar ayudantes a costo personal, pero principalmente se servía de su familia que le tuvo que acompañar a Potosí (de esta manera, el reducido número oficial de mitayos a finales de la colonia experimentaba un crecimiento informal considerable), o se apoyaba en su comunidad, la que, por ejemplo tenía que suministrarle alimentos para el largo viaje y para completar su dieta durante el año de servicio. Además, la comunidad asumía los costos de la reproducción de la mano de obra, lo que permitió reducir en buena medida los salarios reales pagados en Potosí. Enrique Tandeter interpreta este sistema como una forma de trabajo migratorio típica para sociedades coloniales y neocoloniales, que consiste principalmente en transferir costos laborales de la economía de mercado a la economía agraria tradicional. En el caso potosino llegó a convertirse en una subvención real a la minería por parte de las comunidades indígenas. Según Tandeter, a finales de la colonia el sostenimiento de la minería del Cerro Rico dependía principalmente de este subsidio.[11]

Los mitayos podían también eximirse (parcial o totalmente) de concurrir a Potosí mediante el pago de una cuota en moneda, el llamado 'rezago', que era la expresión más pura y evidente de la subvención que recibía la minería de las comunidades agrarias: un flujo directo

[10] Tandeter, *Coacción*, p. 38.
[11] Tandeter, *Coacción*, p. 76-78; Bakewell, Miners, pp. 120-135.

de muchos miles de pesos de un sector a otro, constituyendo en algunos casos una renta ociosa. Los indios de las cercanías de Potosí solían contratar por cuenta propia a un operario libre como sustituto. En la segunda mitad del siglo XVIII el rezago anual oscilaba entre 52 y 60 pesos, suma que era cuatro veces mayor que la carga promedio causada por el tributo y los repartos de mercancía. Como todo esto significaba grandes erogaciones monetarias, requería suficientes ingresos. De esta manera, el 'rescate' en dinero de la mita minera, junto con la obligación del tributo, de las exacciones eclesiásticas y el reparto forzoso de mercancías, empujaba a los indios a los mercados monetarizados, donde podían vender parte de su excedente agrario o su fuerza de trabajo.[12]

Los indios utilizaban una serie de métodos para evadir la presión que se ejercía sobre ellos. No faltaban nunca personas que huían de Potosí, cuando ya había empezado a correr su tiempo de servicio. Los mitayos originarios de los pueblos cercanos de Potosí, por ejemplo, solían abandonar las minas con alguna frecuencia durante las épocas de la cosecha. Pero como los empresarios, en estrecha alianza con la administración pública, sabían indemnizarse con los paisanos del huido, sobre todo con el capitán que lideraba cada tanda de mitayos (quien de regreso al pueblo intentaba recuperar lo gastado), el ausentarse del lugar del trabajo tal vez alivió al individuo, pero agudizó la carga sobre las comunidades. De esta manera, el puesto de capitán de mita ya desde fines del siglo XVII se volvió una fuente de gastos y pérdidas.[13]

Un fenómeno común y de mayor alcance fue la huida de los indios de sus comunidades de origen, preferentemente a zonas exentas de la mita. La dispersión de la población de los ayllus andinos ya había empezado inmediatamente después de la conquista, cuando los indios procuraron eludir las cargas y los servicios impuestos en favor de los encomenderos. Este comportamiento se tomó como una de las justificaciones de las reducciones toledanas. Con la mita, sin embargo, las migraciones aumentaron incluso más, revelando el fracaso del modelo jurídico-social según el cual la Corona quería organizar el área andina. Sobre todo se observa un flujo de las zonas altas, sometidos a la mita, a las zonas bajas orientales. Los emigrantes podían sumarse al creciente

[12] SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Indios*, pp. 71, 103; SEBILL, *Ayllus*, pp. 56-57; SANTAMARÍA, *Hacendados*, pp. 36, 67; TANDETER, *Coacción*, pp. 88-95.

[13] LARSON, *Colonialism*, pp. 92-94; TANDETER, *Coacción*, pp. 95-97.

sector de los indios vagos y vagabundos, retirarse a barrancas de difícil acceso o pasar la frontera de los Andes orientales y acogerse entre los indios no sometidos. En su mayoría, sin embargo, volvían a establecerse en comunidades indígenas. Así podían seguir viviendo en un ambiente cultural conocido, aunque con el abandono de los ayllus a los que originalmente pertenecían su posición social cambió de modo radical. Se convirtieron en 'indios forasteros' y perdieron su derecho a las tierras comunales, más, en cambio, tampoco debían contribuir al tributo y a la mita. Otra opción que les quedó a los indígenas fue el traslado a las ciudades, a las minas o a las haciendas españolas, lo que podían hacer trabajando estacionalmente o agregándose de manera permanente al grupo de los yanaconas; a largo plazo podía significar la pérdida de la identidad étnica y el mestizaje. La institución del trabajo forzado fomentaba, por lo tanto, también la oferta de mano de obra libre para los diferentes sectores de la economía colonial. Entre ellos la minería solía ofrecer los mejores salarios, mientras que la hacienda prometía una vida que cuadraba mejor con la cultura agraria de los comuneros y ofrecía cierta protección por parte del patrón. Pero como tampoco en las haciendas faltaban dolorosos mecanismos de explotación, muchos indígenas volvían a huir.[14]

Sin embargo, no todos los emigrantes lograron librarse de las exacciones del régimen colonial. Muchos 'forasteros' conservaban cierta relación con sus comunidades de origen y fueron obligados a tributar e ir a Potosí en nombre de los ayllus de donde procedían. Los kurakas enviaron cobradores a todas partes del Alto Perú para hacer cumplir a los fugitivos y sus descendientes con esas cargas. Los forasteros establecidos en Oruro, por ejemplo, aportaban al tributo y mediante pagos, a la mita de sus comunidades. Lo mismo se ha observado en indios que se quedaron viviendo en Potosí. Incluso, si bien con un éxito reducido, lo mismo se exigía de indios agregados en las haciendas. Esto en ocasiones llevó al establecimiento de un peonaje por deudas, adelantando los amos el tributo y el rezago de la mita. Hubo también una serie de

[14] Sánchez-Albornoz, *Indios* pp. 45-47, 52-53, 61-63, 72, 108-112; Sebill, *Ayllus*, pp. 110-112; Saignes, "Las etnias de Charcas", pp. 35, 48, 51-52; Saignes, *Los Andes orientales*, pp. 174-176; Santamaría, *Hacendados*, p. 41; Larson, *Colonialism*, pp. 97-100; Klein, *Haciendas*, pp. 7, 16-17, 67-69. Para un resumen sobre los salarios que se pagaban en el área andina en el siglo xviii, véase O'Phelan Godoy, *Rebellions*, pp. 42-45.

intentos de los kurakas, cada vez menos exitosos, de restituir gente de los valles a sus despoblados pueblos en los Altos.[15]

En suma, la zona mitaya perdió población por encima de la baja demográfica general de la región andina; y, dentro de la región, los originarios disminuyeron por encima de la baja total de los indios (aunque hay que contar también con una serie de maniobras de los caciques para esconder parte de sus subordinados de los recuentos oficiales). Por otro lado, en los valles, zonas favoritas de los huidos para establecerse, crecía fuertemente el sector de los forasteros, de tal manera que, por ejemplo, en la región de la Cochabamba en el siglo XVIII llegaron a constituir hasta el 90% de la población indígena. En el territorio entre Potosí y Cuzco los forasteros constituyeron el 21.8% y los yanaconas el 14.2% en 1645.[16]

Las razones que hicieron que los indígenas eligieran la migración como modo para escaparse de las formas más feroces de la explotación colonial se han explicado de diferentes maneras. Thierry Saignes ha interpretado el traslado de grandes grupos de indios de una comunidad a otra en parte como continuación de la vieja tradición andina de asegurar y conservarse el acceso a los recursos de los diferentes pisos ecológicos mediante la remisión de colonos o migraciones estacionales; tampoco faltaban habitantes de las nuevas reducciones que regresaban a sus viejos lugares de asentamiento. Lo nuevo del fenómeno sería la integración de los diferentes sectores de la economía colonial al conjunto de actividades a que se dedicaba la comunidad para optimizar la explotación de los recursos a su disposición. Esta hipótesis se confirma por el hecho, ya citado, que los comuneros emigrados, por lo menos en algunos casos, continuaban bajo la influencia del kuraka de su comunidad de origen. El paulatino debilitamiento de este control durante los tres siglos que duró la colonia privaba a las comunidades de considerables recursos. Por otro lado, Daniel Santamaría propone una explicación más simple, sosteniendo que las comunidades, despojadas de terrenos, expulsaban la gente que ya no podían alimentar: la salida de una frac-

[15] SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Indios*, pp. 92-95; TANDETER, *Coacción*, pp. 51-53; ZULAWSKI, "Mano de obra", pp. 108-112; LARSON, *Colonialism*, pp. 147-148; SAIGNES, "Las etnias de Charcas", pp. 54-60, 70; SAIGNES, "Ayllus", p. 123.

[16] SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Indios*, pp. 42, 48-52, 70, y "Migraciones internas", pp. 16-17; SAIGNES, "Ayllus", p. 123.

ción del campesinado restablece el equilibrio entre recursos y población, con lo que asegura la subsistencia del grupo al que permanece.[17]

Las comunidades y el mercado minero

Para que el reclutamiento del trabajo migratorio entre la población campesina funcionara, había que permitir a las comunidades la conservación de sus tierras y de su capacidad de subsistencia (en esto iba también el interés político de la Corona). Que un requisito así obstaculizara severamente el desarrollo de los mercados monetarizados no inquietaba al Estado colonial, interesado en que "la producción de los medios de producción [...] tuviera costos cada vez menos monetarios y más 'naturales', permitiendo una mayor desviación del circulante metálico hacia la metrópoli".[18] No obstante, fue inevitable que alrededor del Cerro Rico (y las otras minas) surgiera un potente mercado de suministro, y la participación masiva de los indígenas en el mercado potosino está bien demostrado a través de todo el periodo colonial. La base de esta intervención exitosa fue la agricultura comunal. Además, con la presión ejercida por el régimen colonial, las comunidades integraban también numerosos aportes europeos a su economía: aprendían nuevas artesanías o actividades como la producción de carbón, emprendían nuevos cultivos (trigo, cebada, etc.) y diversificaban considerablemente la gama de animales domésticos (reses, ovejas, caballos, mulas, etc.) Los indios entraron también al sector de servicios, por ejemplo, como arrieros independientes.[19]

La presión económica que obligaba a las comunidades a diversificar su producción, las obligaba también a variar sus estrategias de intercambio. Se estableció un complejo sistema de trueques y compraventas entre el altiplano y los valles, continuando un tanto con los circuitos tradicionales de reciprocidad, pero al mismo tiempo los indígenas intervinieron en los mercados coloniales con el fin de procurarse una ganancia metálica que les permitiera pagar el tributo y/o el rezago de la mita. Su

[17] Santamaría, *Hacendados*, pp. 71-73.

[18] Santamaría, *Hacendados*, p. 75.

[19] Assadourian, *El sistema*; Sebill, *Ayllus*, pp. 27-38, 59, 62, 106-109; Santamaría, *Hacendados*, pp. 40-41.

entrada al mercado podía realizarse mediante bienes de propia producción o de productos que habían adquiridos en los trueques. La moneda no dominaba el comercio indígena, sino fue sólo un producto más en la cadena de intercambio, adquirido para ser canjeado con los españoles por el reconocimiento de las propiedades de tierra, es decir, de su existencia como comunidad. El mercado, entonces, no sólo tenía efectos de desarticulación sobre la sociedad andina (por ejemplo, porque estimulaba la demanda de su fuerza de trabajo y sus tierras), sino constituía también un espacio donde las comunidades podían desarrollar estrategias de supervivencia e incluso de defensa para asegurar la continuidad de la subsistencia y la perduración de la integridad colectiva de los grupos étnicos y del ayllu.[20]

Las comunidades en el sistema económico colonial

El poder manejar con éxito las posibilidades que ofrecía la economía colonial dependía de varios factores: primero, de que las comunidades no perdieran su capacidad productiva agraria; segundo, de que pudieran desarrollar libremente su relación con el mercado. Efectivamente, en muchas regiones la agricultura tradicional andina sobrevivió a los siglos de dominio colonial, no obstante la reorganización de las comunidades por el programa de las reducciones toledanas, un probable deterioro de los sistemas de producción (sobre todo del potencial de regadío) como consecuencia de la desaparición del poder coordinador del Estado inca, la parcial pérdida de sus tierras enajenadas por las haciendas, y el debilitamiento del control de los caciques sobre los forasteros emigrados. La amenaza mayor para la conservación de las comunidades fue el surgimiento de la propiedad privada de tierras, sobre todo en forma de la hacienda, proceso que fue acompañado por la formación de una clase de pequeños productores, muchas veces arrendatarios de tierras de las haciendas o mestizos y españoles que empezaban a invadir las comunidades.[21]

[20] STERN, "La variedad", p. 305. También TANDETER *et al.*, *The Market*, p. 19; SAIGNES, "Las etnias de Charcas", pp. 39-40, 45-46; SANTAMARÍA, *Hacendados*, pp. 42-44, 68, 74.

[21] SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Indios*, pp. 109-110; SAIGNES, "Las etnias de Charcas", pp. 43-44; LARSON, *Colonialism*, pp. 171-209.

La presencia de la hacienda alteraba profundamente la relación entre minería y comunidades, ya que se ponía en juego como tercer factor que competía con la comunidad por sus tierras, su fuerza de trabajo y la participación en los mercados mineros, y con la minería por la fuerza de trabajo indígena. La minería, por su parte, sostenía una relación doble y ambivalente con las comunidades. Aquéllas eran para ella, a la vez, suministradoras de mano de obra y abastecedoras de alimentos, combustibles y otros medios de producción, funciones que sólo podían cumplir conservando un nivel estable en sus sistemas productivos. Por consiguiente, las posiciones que tomaron la minería y la hacienda respecto a las comunidades fueron distintas. La primera defendía la integridad del ayllu, la segunda estaba mucho más a favor de su privatización, aunque los hacendados no estaban tampoco interesados en la destrucción total de las comunidades, ya que éstas constituían una importante reserva de trabajadores estacionales. A las haciendas les beneficiaba el ausentismo de los indios, a los mineros interesados en la mita no. Los mineros con frecuencia se declaraban también en contra de los corregidores u otras instancias que explotaban a las comunidades con fines particulares, mientras que los hacendados y pequeños mineros que no recibían mitayos vituperaban los abusos de la mita. En suma, la hacienda se manifiesta, a largo plazo, mucho más ruinosa para las estructuras sociales tradicionales del campesinado que la minería.[22]

Mientras que la hacienda amenazaba la integridad de las tierras comunales, otros factores restringían el libre acceso de los indígenas al mercado. Uno de ellos fue el reparto forzoso de mercancías que, practicado por los corregidores desde el siglo XVII y legalizado por la Corona en 1754, tomaba dimensiones cada vez mayores, hasta que fue abolido en 1783 como consecuencia de las grandes rebeliones andinas de 1780 a 1782. El reparto privaba a las comunidades del control sobre las condiciones de su participación en el mercado, afectando en algunos casos incluso la subsistencia. Como disminuían los ingresos del comercio, los comuneros se veían obligados en creciente medida a vender su fuerza de trabajo para ganarse el efectivo necesario. De esta manera, el reparto de mercancías aumentaba también la oferta de la fuerza de

[22] Sánchez-Albornoz, *Indios*, pp. 73-74; Saignes, "Ayllus", pp. 131-132; Sebill, *Ayllus*, p. 111; Larson, *Colonialism*, pp. 86, 124-128; Santamaría, *Hacendados*, pp. 65-67.

trabajo para la economía colonial. El manejo provechoso de las posibilidades en el incipiente mercado laboral, sin embargo, fue sensiblemente obstaculizado por la aplicación de métodos coactivos como la mita, porque ocupaba una gran parte del potencial de trabajo indígena. Al mismo tiempo, el reparto amplió considerablemente el mercado para una serie de productos, provocando, por ejemplo, un notable crecimiento de los obrajes andinos, los que a la vez usaba mano de obra indígena compelida.[23]

Una posición clave en la relación triangular entre minas, haciendas y comunidades, por un lado, y entre los diferentes sistemas económicos, el tradicional indígena y el colonial europeo, por el otro lado, la ocupaban los kurakas, los 'líderes étnicos'. Estos ocupaban el puesto de mayor autoridad del ayllu desde tiempos precolombinos y fueron transformados en un factor de dominación interétnica por el régimen español. Sus principales funciones económicas eran, desde el punto de vista del Estado, la recaudación de los impuestos y de los salarios para los curas y corregidores, así como la organización de las tandas mitayas; desde el punto de vista del ayllu, debía cuidar que todo esto se realizara conservando el colectivismo de la comunidad con sus reglas de reciprocidad, en medio de la desfavorable situación colonial. Tenía que auxiliar a los mitayos con sus tierras durante el año de su tanda y garantizar el cumplimiento de los impuestos prescritos. Para lograr estos objetivos, los kurakas podían hacer uso de la mano de obra comunal sin pagar jornales.[24]

El papel del kuraka tenía, por lo tanto, un carácter ambivalente. Mucho de lo que hacían los caciques, ganándose imputaciones de despotismo, se derivaba de la creciente presión que sufrían por parte de la sociedad española. Especialmente el reparto de mercancías les afectó severamente, así que muchos, incapaces de cubrir las cargas fiscales, fueron destituidos por el régimen colonial.[25] Se ha argumentado que los kurakas, frente a la creciente imposibilidad de defender íntegramente los intereses de la comunidad (causada, entre otras cosas, por la permanente huida de sus habitantes), se concentraron en buscar el

[23] Golte, *Repartos*; O'Phelan Godoy, Rebellions, pp. 24-26, 99-160; Spalding, "Exploitation", pp. 335-337.

[24] Murra, "Aymara Lords", pp. 232-233; Larson, *Colonialism*, pp. 160-165.

[25] Sobre el papel de los kurakas en los levantamientos de los años ochenta, véase Golte, *Repartos*, pp. 161-162; Larson, *Colonialism*, pp. 168-170.

ascenso personal. Para esto, existían abundantes posibilidades. Sobre todo, podían adquirir crecientes porciones de tierras comunales como propiedad privada. Los kurakas competían o colaboraban en este proceso de despojo y usurpación con los hacendados españoles. La creciente fuga de los comuneros dejaba amplios terrenos baldíos que constituyeron el objeto preferido de estas transferencias de propiedad. Se citan incluso casos en que los kurakas maltrataban a los indígenas para ahuyentarlos y lograr de esta forma el acceso a nuevas tierras. A menudo, las tierras cacicales eran arrendadas por altos precios a españoles, mestizos o indios forasteros, aprovechándose el kuraka del monto recibido. A la vez, los kurakas desarrollaban amplias actividades comerciales, fuera y dentro de la comunidad, participando incluso en el reparto forzoso de mercancías a los comuneros. Tenían también métodos de sacar provecho personal de la organización de la mita. El hecho de que fueran ellos quienes seleccionaban a los integrantes de las tandas les daba un poder especial dentro del ayllu. Tenían varias maneras de enriquecerse con la recaudación de los rezagos. Algunos los pagaron ellos mismos para usar a los beneficiados para sus propios negocios, lo que da una idea de la magnitud del excedente que podían obtener mediante la retención de la mano de obra. Otra forma era enviar a comuneros jóvenes a las haciendas de los valles, convirtiéndoles en yanaconas, a cambio de mulas y caballos. También podían cobrar el rezago de los indios ausentes, sin declararlo a las autoridades. Además, ya en el siglo XVI, enviaban a sus mitayos cargados de mercancías; al haberlas vendido, el mitayo abandonaba las minas y el kuraka pagaba el rezago por el resto del año, lo que solía ser sólo una parte del rédito comercial obtenido. Pero parece que los kurakas, por lo general, perseguían un doble objetivo, cuidando y defendiendo los intereses comunales, por un lado, y organizando su ascenso particular, por el otro. Esto se debía a cierta lógica utilitarista, ya que la posición del kuraka dependía fundamentalmente de la existencia del ayllu. No obstante que se le sometía también a una sofisticada explotación, había que defenderlo. Pero fueron sólo los kurakas exitosos los que lograron amparar eficazmente la comunidad; con el dinero que ganaban podían, por ejemplo, comprar tierras o corromper funcionarios públicos. Para que se aceptara su autoridad, era útil cumplir con ciertas reglas, por lo que su gobierno con frecuencia conservaba rasgos de la reciprocidad tradicional. Resumiendo, no fue fácil separar la suerte del kuraka de la su comunidad. Por otro lado,

los caciques que no ganaban suficiente dinero para cubrir los impuestos tuvieron que vender tierras, lo que destruía a largo plazo la comunidad. De esta manera, a los éxitos empresariales de los caciques correspondía una mayor resistencia étnica de sus aldeas.[26]

Sin embargo, el factor decisivo para la conservación o desarticulación de una comunidad no fue la habilidad empresarial de su kuraka, sino la manera en que la aldea estaba insertada en la economía colonial y la posición que ocupaba entre minería y hacienda.[27] Se observan algunas variantes regionales. En las zonas inmediatas al norte de Potosí, por ejemplo, las comunidades, que tenían un acceso privilegiado a los mercados mineros, conservaron durante toda la época colonial el control sobre tierras en los diferentes pisos ecológicos y las estructuras internas de reciprocidad. En vez de mitayos preferían enviar dinero a Potosí, mientras que las zonas más lejanas y con menos posibilidades de conseguir entradas metálicas, tenían que mandar a los operarios en persona. Además, las tierras en las zonas altas eran más pobres, en consecuencia estaban menos expuestas a las aspiraciones de los terratenientes españoles. De ese modo, las comunidades de las zonas altas, especialmente las situadas alrededor de Potosí, conservaban las estructuras étnicas y colectivas, aunque perdían población, porque ésta huía o se quedaba en la Villa Imperial.[28] Por lo contrario, a las comunidades de las zonas bajas, exentas de la mita, afluía un constante número de gente para escaparse de la excesiva explotación en las zonas altas, pero en contra de lo esperado, fueron estos pueblos quienes más rápido perdieron sus tierras. Fueron invadidos por fuereños y absorbidos por las haciendas. Una resistencia organizada fue difícil, ya que desde épocas prehispánicas las estructuras étnicas eran más heterogéneas y débiles. Aunque los valles estaban más alejados de los mercados mineros, se convertían gracias a sus condiciones naturales en lugares de la agricultura comercial de gran estilo, efectuada por la hacienda. Las diferencias entre puna y

[26] Spalding, "Kurakas", pp. 581-599; Sánchez-Albornoz, *Indios*, pp. 61, 92, 99-107; Murra, "Aymara Lords"; Golte, *Repartos*, pp. 154-167; O'Phelan Godoy, Rebellions, pp. 82-83, 116-117; Saignes, "Las etnias de Charcas", pp. 64-70; Choque Chanqui, "Los caciques aymaras", pp. 357-377; Assadourian, *Transición*, pp. 277-278.

[27] Véase, por ejemplo, Santamaría, *Hacendados*, p. 74.

[28] Sánchez-Albornoz, *Indios*, pp. 74-78, 112, 114-145; Saignes, "Ayllus", p. 119; Larson, *Colonialism*, pp. 158-159.

valle se expresaban también en diferentes constelaciones políticas. En los valles, los hacendados formaban el grupo de presión dominante, que aspiraba al control sobre las mejores tierras. Las zonas altas estaban dentro de la influencia de los mineros interesados en comunidades sólidas bajo el control de fuertes kurakas, estructuras que garantizaban la realización y efectividad de la mita; de esta forma, defendían también la conservación de la identidad étnica. En ambas zonas, los grupos dominantes entraban en estrecha alianza con las autoridades públicas para lograr sus propósitos. Fue así como resultó más fácil usurpar tierras indígenas en los valles, y más fácil organizar mano de obra forzada para las minas en las montañas.[29]

Repasando lo antes dicho, parece adecuado añadir algunas aclaraciones. En teoría, el mercado colonial ofrecía muchas posibilidades para encontrar en él mismo los remedios contra los daños que provocaba su surgimiento. En la práctica, sin embargo, esto no funcionaba del todo. El régimen colonial había construido tantos artificios en perjuicio de los indígenas, que sólo en situaciones muy especiales pudieron éstos competir libremente con las empresas coloniales. Por ejemplo, las comunidades en el distrito de La Paz transcurrieron entre 1650 y 1750, época del catastrófico desplome del sistema económico potosino, por un siglo de relativo esplendor, que se expresó en una proliferación de construcción de iglesias como nunca antes o después. Los sistemas de subsistencia pudieron trabajar con más sosiego, el reducido mercado les seguía proporcionando los ingresos necesarios para defenderse de la presión fiscal y mitaya.[30] En suma (dejando a un lado sus propias estrategias de defensa), las comunidades no sobrevivían gracias al mercado colonial, sino gracias al apoyo político que gozaban por parte de la metrópolis y, en algunas zonas, por parte de los sectores dominantes de la sociedad colonial. La intervención de los indígenas en la nueva economía monetarizada no pudo guiarse por el libre juego de las fuerzas de mercado, más bien fue condicionado por reglas políticas establecidas y manejadas en interés del régimen colonial.

[29] Saignes, *Los Andes Orientales*, pp. 176-177; Larson, *Colonialism*, pp. 89, 138, 171-209, 300-301.

[30] Klein, *Haciendas*, p. 120.

EL CASO DEL NOROESTE NOVOHISPANO

En el noroeste de México no existía una densa red de comunidades agrarias prehispánicas comparable a la que había en el área andina. Casi todos los pueblos indígenas que habitaban el noroeste de México, los mayos, yaquis, pimas, ópatas, eudeves y pápagos, tenían tradiciones agrícolas, si bien con diferentes grados de desarrollo. Aunque recurrían para su alimentación también a la caza y la recolección, la mayoría de ellos vivían asentados en los valles de los ríos, divididos en pequeños grupos o rancherías. Este hecho facilitó considerablemente la penetración colonial española. Los asentamientos y milpas prehispánicos fueron objetivos militares mucho más vulnerables que los grupos no sedentarios, y constituyeron al mismo tiempo utilísimos puntos de arranque para la obra misionera. Esta diferencia se hizo sentir en la desértica costa del golfo de California y en el territorio al norte y noreste de Sonora donde vivían los seris y los diversos grupos de apaches, todos cazadores-recolectores. Éstos nunca se dejaron someter al sistema colonial, más bien hicieron frente a su avance con una guerra perpetua y sangrienta, que iba a ser uno de los rasgos principales de la historia regional, sobre todo a partir de 1680.

Los misioneros jesuitas, al llegar al noroeste, inmediatamente emprendieron una reforma de la agricultura indígena, que consistía principalmente en mejoras en la organización y disciplina de trabajo, intensificación de los sistemas de riego e introducción de nuevos cultivos (sobre todo el del trigo) y la ganadería. De tal manera, se consiguió regularizar la alimentación de los indios, por lo que se volvían superfluos los elementos cazadores-recolectores de las culturas autóctonas y se ataba a los indígenas a sus nuevas comunidades. Para lograr este propósito, la producción de excedentes agrarios se convirtió en uno de los objetivos centrales de la política misionera de los jesuitas.[31] Los excedentes permitían superar los años malos, facilitaban los medios para la construcción de iglesias, para el culto y para la creación de nuevas comunidades y posibilitaban la ayuda mutua entre las diferentes misiones.[32] Mediante el nuevo ceremonial, que se solía celebrar con relativo lujo, se logró

[31] Río, *Conquista*, pp. 86-96, 187-203; Ortega Noriega, "El sistema de misiones", pp. 42-44.

[32] Kino, "Favores celestiales", pp. 113-114, 171-172, etc.

también la propagación de una base ideológica-ritual para los nuevos pueblos.[33] De esta manera, en el transcurso del siglo XVII los misioneros jesuitas lograron reorganizar las rancherías de los indígenas, convirtiéndolas en poblaciones establecidas que se asemejaban en muchos rasgos a las del área mesoamericana o andina.

El avance del sistema misional iba seguido del establecimiento de los primeros asientos mineros en la zona. Sin que la minería del noroeste hubiera alcanzado alguna importancia para la economía mundial, fue, sin embargo, el centro de la economía regional. No es fácil reconstruir su desarrollo cuantitativo. Respecto a Sonora y Sinaloa se percibe un curso positivo entre aproximadamente 1660 y 1730. A partir de la cuarta década del siglo XVIII hasta más o menos 1760, la minería sonorense parece haber padecido una profunda depresión, que se caracterizó por su creciente desmembración en entidades de cada vez menor tamaño, duración y riquezas. Las causas fueron el agotamiento de los yacimientos superficiales, los altos precios de todos los bienes importados y la crónica escasez del azogue, cuyos efectos nocivos se multiplicaban ante la inseguridad causada por las incursiones de los apaches y los seris. De esta manera, salvo en Álamos, al sur de la provincia, cuyas minas se descubrieron en 1683, no se creó en ninguna otra parte una ciudad minera estable. El gobernador Juan Rafael Rodríguez Gallardo, en 1749, describió la situación de la siguiente manera: "Los que en la provincia se llaman mineros son por lo regular cateadores o escarbadores, que trabajan no con preciso prospecto a adquirir derecho en la mina y enriquecer con ella [...], sino con la sola atención a socorrer su necesidad presente, por no tener fuerzas para lo primero; y así, a poco que la veta se emborrasque la desamparan, y por eso pocas son las minas que se han profundado; y aun éstas se han dejado aún antes que ellas dejen a los dueños."[34]

La explotación extensiva le hizo perder a la minería de Sonora su autonomía productiva y la obligó a someterse cada vez más a las exigencias de la agricultura. Esto se expresó en la adopción de los procesos productivos de la minería al ciclo agrario estacional. "En la época de las

[33] Pérez de Ribas, *Historia*, vol. 1, pp. 169-170; Relación del padre Carlos de Roxas, Arispe, 28 de julio de 1744, BLB, M-M 1716.

[34] Rodríguez Gallardo a Diego Ortiz Parrilla, Mátape, 15 de marzo de 1750, en Rodríguez Gallardo, *Informe*, p. 125.

lluvias", escribió el padre Felipe Segesser en 1737, "no se puede trabajar en las minas, en parte por las aguas, en parte porque la gente está ocupada en las siembras".[35] Los obreros empezaban a retirarse de los reales a mediados de junio, el día de San Juan, para regresar poco a poco durante el otoño; a finales de octubre las minas estaban funcionando otra vez.[36]

En la década anterior a la expulsión de los jesuitas, en 1767, se dio una nueva bonanza minera en el noroeste, cuando empezaron extraerse del suelo sonorense considerables cantidades de oro mediante métodos de producción sumamente sencillos. De esta manera, los montos de la producción minera de Sonora volvieron a crecer fuertemente, pero este boom apenas transformó las estructuras de la hostigada provincia. El oro salió de la región a través del comercio, sin invertirse en procesos productivos. El bajo nivel tecnológico y de organización de los placeres tampoco requería más. El trabajo continuo sujetándose al ritmo estacional y el proceso de descentralización empresarial observado en los años anteriores encontró, en este entonces, su expresión más clara en el buscador de oro individual.[37]

Como resultado de la forma en que fue colonizada, en Sonora se formó una estructura de poblamiento que consistía en una estrecha coexistencia de pequeños asientos mineros y pueblos misioneros. Entre los dos sectores se establecía, como en el caso potosino, una relación doble en el intercambio comercial y en el uso de la, en gran parte, misma mano de obra.

Los pueblos de misión como reserva de mano de obra

El afianzamiento de la vida sedentaria con estructuras pueblerinas creaba una reserva de mano de obra que prometía utilidades a los españoles. Como toda actividad económica, ya fuera jesuítica o laica, dependía en mucho de la fuerza de trabajo de los indígenas, éstos se encontraban en el centro de un agudo conflicto de intereses. Las disputas al respecto

[35] Relación del padre Segesser, Tecoripa, 31 de julio de 1737, en SEGESSER, *Berichte*, p. 55.

[36] Juan Rafael Rodríguez Gallardo a Diego Ortiz Parrilla, Mátape, 15 de marzo de 1750, en RODRÍGUEZ GALLARDO, *Informe*, p. 125.

[37] Río, "Auge", pp. 81-98.

se dieron durante todo el periodo aquí estudiado.[38] Mientras que el sector laico exigía un acceso lo más abierto posible al trabajo de los indígenas, los misioneros querían retener a los indios en los pueblos, para someterlos con constancia a la educación cristianizadora y disponer de la mano de obra necesaria que sostuviera la empresa misional.

En la Nueva España, al intento de obligar a los indígenas al trabajo minero mediante un mecanismo análogo a la mita potosina, se contraponía la falta de un centro productivo comparable a Potosí y una fuerte competencia entre los diversos sectores de la economía colonial establecidos en las zonas de culturas sedentarias. En el norte, los indígenas se resistieron ferozmente al trabajo compelido, al que pudieron ser sometidos sólo en medida muy reducida por las cazas de esclavos. Por lo tanto, quedaba, como casi única solución del problema de la mano de obra, recurrir al trabajo libre. Esto no era muy difícil. La fuerte presión a la cual se veían expuestos muchos pueblos del centro como consecuencia de la conquista y la necesidad de buscar ingresos adicionales movilizaron un constante flujo de gente a las ciudades, las haciendas y también a las minas, donde los empresarios pagaban los mejores salarios para atraer el trabajo que necesitaban.[39] No obstante, nunca faltó el trabajo forzado (en forma del repartimiento, de la esclavitud de negros y de condenas al trabajo por la justicia) en la minería novohispana,[40] si bien, por lo general, no adquirió la misma magnitud que en Potosí. El repartimiento, en el México central, en el siglo XVII, dejó de ser importante, pero nunca desapareció del todo; especialmente en algunas zonas periféricas siguió existiendo por mucho tiempo.[41] De esta suerte, en Sonora, los jesuitas tenían que luchar contra dos fenómenos para retener la mano de obra en las misiones: contra la emigración voluntaria de los indios a las minas como trabajadores asalariados y contra la aplicación de las leyes reales sobre el trabajo forzado de los indios.

El repartimiento: Los misioneros jamás lograron liberar a sus pueblos de la obligación de prestar trabajo forzado a los empresarios interesados.

[38] Río, "Repartimiento", p. 11. Compárese NAVARRO GARCÍA, *Sonora y Sinaloa*, pp. 168-234; GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, *Etnología y misión*, pp. 125-143.

[39] Río, "Sobre la aparición".

[40] BAKEWELL, "Notes", pp. 396, 408-409; PALMER, *Slaves*, pp. 103-105; BORAH, "Un gobierno provincial", pp. 537-538.

[41] Río, "Repartimiento"; FARIA, *Apologético defensorio*, pp. 166-167.

Durante la época jesuítica, en Sonora el repartimiento se aplicaba tanto en la minería como en la agricultura o la construcción de presidios.[42] Su ejecución estaba a cargo de los alcaldes mayores, quienes a solicitud de un empresario español mandaban una orden, el llamado 'sello', al pueblo, donde el gobernador indígena, con la amenaza de severos castigos,[43] era el responsable asignado de enviar el número requerido de hombres. Estos trabajadores fueron llamados 'tapisques'. El repartimiento estaba sometido a una serie de normas, que podían variar bastante de región a región. Éstas definían el porcentaje de los indios que podían ser extraídos de cada pueblo (normalmente entre el 4% y 8%); el periodo del trabajo (de una semana hasta un mes); determinaban la distancia entre el pueblo y el lugar de trabajo (10 lenguas, aproximadamente 42 km); prescribían el jornal y el modo de pago. En la práctica, como en el caso de la mita, el control en el cumplimiento de las reglas solía ser muy débil, a causa de los estrechos lazos que la mayoría de los funcionarios establecían con los representantes de la economía local.

Los jesuitas invertían muchas fuerzas en conseguir mejoras en la aplicación del repartimiento en el territorio de sus misiones y en que se observasen con rigor las reglas de su funcionamiento. Siempre se oponían enérgicamente a su extensión a las mujeres. De vez en cuando podían conseguir algunos privilegios para las comunidades que administraban, por ejemplo, la exclusión de la obligación del repartimiento de los empleados con tareas fijas en la misión. Según lo establecido por los virreyes ya al principio del siglo XVII, en los tiempos de siembra y cosecha no podían sacarse trabajadores de la misiones, lo que limitó considerablemente el uso de indios repartidos en la agricultura española, aunque los funcionarios locales no siempre obedecían este principio.[44] A la Pimería Alta se le eximió del todo de esta obligación durante los primeros veinte años de su evangelización.[45] En 1707, los

[42] Tanteo del costo que viene a tener el fuerte que se ha de hacer en el río de Sinaloa, AGN, Hist. 316, ff. 46r.-48v.

[43] Por ejemplo: Padre Francisco Javier Weiss al padre provincial Francisco Zevallos, Baburígame, 30 de abril de 1766, AGN, Jes. 2-11, exp. 11, f. 77r.

[44] FARIA, *Apologético defensorio*, pp. 110-111; Declaración del alférez Melchor de la Peña, 1652, AHMP 1652A, G-7; Razón de los bienes del partido de Cucurpe, 25 de noviembre de 1690, AGN, AHH 279, exp. 19; Padre Luis Pineli al padre rector, Aconchi, 29 de octubre (?) de 1709, AGN, AHH 325, exp. 32.

[45] Real cédula, 14 de mayo de 1685, en KINO, "Favores celestiales", pp. 108-109.

jesuitas exigieron el cumplimiento de una "real provisión", que limitaba al 4% la extracción de tapisques de pueblos con menos de 100 indios,[46] y hacia 1715 solicitaron, sin éxito, que se dispensara por completo del trabajo en las minas a estos pueblos mal poblados. Lograron, sin embargo, que el virrey Duque de Linares estipulara el tope del 4% a la repartición de indios de los pueblos administrados por los ignacianos. El salario mensual para indios repartidos fue fijado en 8 pesos (los que fueron aproximadamente 2½ reales al día), debido al elevado nivel de precios en Sonora (en Parral, por ejemplo, los indios recibían sólo 6 pesos al mes). Algunos pueblos fronterizos quedaron exentos del repartimiento, pues tenían una carga especialmente pesada con las continuas luchas contra los apaches, en las que participaban activamente prestando tropas auxiliares.[47]

En 1746 el virrey Conde de Revillagigedo expendió un despacho para dirimir las continuas disputas sobre el repartimiento en las provincias misioneras de los jesuitas en Sonora, Sinaloa y Nueva Vizcaya. El virrey les quitó a los alcaldes mayores el derecho de extender los sellos y lo asignó a los gobernadores de provincia. Accedió a una vieja exigencia de los jesuitas, ordenando que en el futuro la orden de la ejecución del repartimiento debía ser dirigida al padre misionero y no al gobernador indígena (porque podían resistir más eficazmente a las exigencias de los sellos, ya por la simple razón que a ellos no se les podían dar azotes si no cumplían, y al gobernador indio sí). Por otro lado, el virrey, remitiéndose al interés público, ordenó que no sólo se repartiese el 4% de los hombres de cada misión, sino hasta la tercera parte. De esto se exceptuaron los pueblos con menos de treinta indios, para no poner en

[46] Padre Nicolás de Villafañe al teniente José García, Suaqui, 8 de noviembre de 1707, AGN, AHH 325, exp. 31.

[47] Padre Luis Mancuso al virrey duque de Linares, Sonora, 13 de febrero de 1715, AGN, Jes. 1-12, exp. 361, ff. 2239r.-2260r.; Auto del virrey duque de Linares, México, 12 de mayo de 1715, *ibid.*, f. 2260r. Sobre el tema de los pueblos fronterizos, véase también: Padre Marcos Antonio Kappus al padre visitador Luis Mancuso, Bacanora, 29 de julio de 1715, y Auto de la Audiencia de Guadalajara, 6 de noviembre de 1715, AHMP 1715, G-128, ff. 4r.-13v., 22v. También AGN, Jes. 1-11, exp. 6, f. 53v.; JANUSKE, "Breve informe", pp. 213-214. Según Navarro García, de Pótam se sacó el 20% de los yaquis para el trabajo forzado; NAVARRO GARCÍA, *Sublevación yaqui*, p. 25 (si bien una fuente de 1735 dice que también esta misión daba el 4%; Testimonio [...] sobre la sublevación de los indios yaquis y mayos, AGI, Guad. 89, ff. 1r.-2v).

peligro su existencia. La duración del servicio a prestar fue fijada en un mes. Con cada tanda de tapisques debía ir un indio viejo "con nombre de capitán", para controlar el trato y el puntual regreso de los trabajadores a sus pueblos; iba a gozar del mismo salario como los demás, el que corría a cuenta del empresario y sin que se sustrajera de la paga de los operarios. Los días que se ocupaban para el traslado de ida y vuelta debían ser remunerados como días de trabajo, para el regreso el empresario tenía que proveerles de raciones alimenticias. No se podían reclamar tapisques para servicios que estuvieran a distancias de más de 10 leguas. La prohibición de que se extendiesen sellos en beneficio de los funcionarios reales fue explícitamente recalcada. Cada año, el misionero, en conjunto con el gobernador indígena, tenía que informar al gobernador de la provincia sobre el número de habitantes del pueblo, en cuya ocasión se les tuvo que dar la oportunidad de argumentar a favor de una reducción de los sellos exigidos. Como método para suavizar las exigencias sobre los pueblos, el virrey encargó a los justicias que aplicaran las leyes contra la vagabundería "a la gente ociosa, mulatos y negros", las que permitían condenarlos al trabajo forzoso.[48] El gobernador Juan Rafael Rodríguez Gallardo, que quiso regularizar la organización del trabajo en las alcaldías de Sonora, Ostimuri y Sinaloa en 1749, reitero estas reglas sin cambio sustancial, aunque comentó que en vista del disperso poblamiento de la provincia y de las múltiples limitaciones establecidas, el repartimiento no podía servir como elemento central de la organización del trabajo en la gobernación.[49]

Con todo, las quejas sobre infracciones a las leyes al respecto nunca cesaron.[50] Un punto central en la disputa fue la falta de pago de los días que los indios ocupaban para ir y venir de sus pueblos a las minas.[51] También la forma de pago fue objeto frecuente de discusión.

[48] Despacho del virrey conde de Revillagigedo, México, 31 de octubre de 1746, WBS 842, pp. 1-40.

[49] Rodríguez Gallardo a Diego Ortiz Parrilla, San Miguel de Horcasitas, 13 de diciembre de 1749, en Rodríguez Gallardo, *Informe*, pp. 81, 85-87; Río, "Repartimiento", p. 17.

[50] Padre Marcos Antonio Kappus al padre rector Eusebio Francisco Kino, Cucurpe, 25 de noviembre de 1690, AGN, AHH 279, exp. 19.

[51] Padre Felipe Esgrecho al general Manuel de Escalera, Arispe, 10 de enero de 1660, AGN, Ser. Jud. 4, exp. 2, ff. 90r.-91v.; Declaración de Francisco Coto, San Juan Bautista, 14 de enero de 1662, AHMP 1662A, G-5, ff. 3r.-4r. Faria, *Apologético defensorio*, pp. 169,

Según las leyes, había que pagar siempre en moneda; los españoles de Sonora pagaban sin embargo casi siempre en mercancía. El manejo a voluntad de los precios de los bienes repartidos les dio a los empresarios muchas posibilidades de engañar a los trabajadores.[52] No obstante, en el noroeste, donde apenas circulaban monedas durante la época jesuita, fue la forma usual de todos los pagos.[53] Algunos españoles sencillamente no pagaban nada.[54] Fue frecuente que los funcionarios mandaran indios a fuentes de trabajo mucho más lejos de lo permitido por la ley. Por ejemplo, en 1737, el padre Diego González afirmó que se mandaban a indios yaquis hasta el Real del Rosario en el extremo sur de Sinaloa; para recorrer esas distancias tan largas de ida y vuelta se ocupaban hasta dos meses; muchas veces los obreros no volvían antes de diez meses; se les pagaba de manera engañosa en mercancía, se les metía en deudas, las que servían de base para postergar su regreso y volverles a llamar al año siguiente; ni siquiera las cuotas para formar las tandas se respetaban.[55]

La política de los jesuitas en cuanto al repartimiento causaba muchas veces el enojo de los colonos, los que, en contraofensiva, acusaban a los misioneros de explotar a los indios, haciéndolos trabajar sobremanera para ellos, sin pagarles ningún salario.[56] En 1715, los superiores prohibieron a los misioneros terminantemente aplicar prácticas de este tipo, para que los indios tuviesen tiempo para trabajar sus propias milpas, orden que tal vez sirva como indicador de que efectivamente se daban tales abusos.[57] En 1723, se quejaron ocho indios de Bacadéguachi sobre su misionero con un visitador civil en referencia a este punto, sin embargo, parece que los denunciantes no ganaron más que un

52 Faria, *Apologético defensorio*, pp. 168-175; Padre Tomás de Miranda al padre visitador general José de Utrera, Cumuripa, 18 de febrero de 1755, WBS 1741, p. 9.

53 Rodríguez Gallardo, *Informe*, p. 48.

54 Juan Rafael Rodríguez Gallardo a Diego Ortiz Parrilla, San Miguel de Horcasitas, 13 de diciembre de 1749, en Rodríguez Gallardo, *Informe*, p. 87.

55 Informe del padre González, s. l., 9 de agosto de 1737, AGN Prov Int. 87, ff. 128r.-129r. También Faria, *Apologético defensorio*, p. 169; Río, "Repartimiento", p. 15.

56 Por ejemplo: AGN, AHH 17, exp. 82. Auto del visitador Juan Antonio Fernández de la Cavada, San Juan Bautista, 7 de enero de 1723, AGN, AHH 278, exp. 48.

57 Polzer, *Rules*, pp. 99-100.

castigo por insubordinación.[58] Ya en 1672 el 'protector de indios' de la provincia de Sinaloa, Francisco de Luque, acusó a los misioneros, funcionarios reales y colonos de explotar del mismo modo a los indios, agregando que en Sonora la situación era incluso peor. Cuando la Audiencia de Guadalajara ordenó que también los misioneros pagaran a los indios, estableciendo el jornal en 2 reales y en 2½ durante la época de cosecha, los jesuitas protestaron ante todas las instancias posibles. No se llegó a nada claro y en las misiones se continuó sin pagar nada, "a la manera", como había dicho el padre Faria en 1657, "que un padre no asienta salario como sus hijos, porque esto sería tratarlos como a extraños".[59] En las misiones, solamente empleados especiales como el administrador o "vaqueros, arrieros, sabaneros, pajes y otros sirvientes así de la iglesia como de casa"[60] recibían salarios, que se pagaban, como en las minas, normalmente en mercancía, sobre todo en textiles.[61] La única información sobre pago de salarios como costumbre instituida data del año de 1764, y es, probablemente, ya una expresión de la fuerte crisis en que en este entonces se veían hundidas algunas misiones, causada por la pérdida de población y la competencia creciente que les hacían en algunas partes las empresas coloniales laicas.[62]

La emigración voluntaria de indios a las minas: Prácticamente desde el primer momento de la actividad misionera en el noroeste de México, se observa un flujo constante de indígenas a las minas.[63] Un fenómeno análogo tenía lugar en el caso andino y mesoamericano principal-

[58] Auto del visitador Juan Antonio Fernández de la Cavada, San Juan Bautista, 7 de enero de 1723, AGN, AHH 278, exp. 48.

[59] Faria, *Apologético defensorio*, p. 160.

[60] Razón del partido de Cucurpe, 25 de noviembre de 1690, AGN, AHH 279, exp. 19.

[61] "[...] porque la ropa es moneda con que se paga"; Razón de la hacienda de San José de Mátape, padre José Osorio, s. f. [1690], AGN, AHH 279, exp. 28; Auto del visitador Juan Antonio Fernández de la Cavada, San Juan Bautista, 7 de enero de 1723, AGN, AHH 278, exp. 48.

[62] "[...] el padre misionero a sus hijos (no menos que a cualquier extraño peón) ha de pagar casi cada paso que le dan"; Padre Francisco Hlava al padre procurador José Hidalgo, Mocorito, 6 de agosto de 1764, AGN, AHH 323, exp. 3.

[63] Alegre, *Historia*, vol. 2, p. 542, apéndice 11; Carta anua de la Provincia de México de 1598, México, 23 de septiembre de 1599, en Zubillaga y Rodríguez, Monumenta Mexicana, vol. 6, p. 625; Hu-DeHart, *Missionaries*, pp. 41-42.

mente por la presión del tributo, pero los indios de las misiones jesuitas nunca pagaron ni tributo, ni diezmo eclesiástico, y a principios del siglo XVII apenas habían sido sometidos al trabajo forzoso. ¿Cómo se explica entonces este devenir? No hay que olvidar que el sistema de misiones que introdujeron los ignacianos no fue recibido con agrado por toda la población indígena, los nuevos conceptos de disciplina y exigencias de trabajo motivaron un amplio descontento.[64] Los misioneros pronto adoptaron un proceder violento para establecer el nuevo orden.[65] Al mismo tiempo, con los primeros contactos con el mundo hispano se dieron a conocer entre los indígenas varios productos occidentales (telas, armas, caballos, etc.) que a partir de entonces fueron muy apreciados por ellos. Entonces, mientras que muchos indios se retiraron de las zonas de influencia española a tierras gentiles todavía libres,[66] otros prefirieron trasladarse de las misiones a las minas. Allí se les acogía de buena manera, en vista de la notaria falta de mano de obra, proporcionándoles nuevas posibilidades de consumo y dejándoles practicar con cierta libertad sus costumbres tradicionales, como el cambio de mujeres o el uso de alcohol y estupefacientes, con tanto empeño perseguidas por los misioneros.

Muchas veces la emigración no fue definitiva, sino que consistió en un constante ir y venir. En eso, posiblemente hay que tomar en cuenta la influencia de una característica cultural autóctona.[67] Irse por temporadas de los pueblos para completar el rendimiento de las milpas fue parte integral de la economía precolonial de la zona; si esta actividad consistía en cazar o recolectar frutas en la sierra o en ganarse un salario en las minas, la diferencia para los indios, tal vez, no era mucha. Vale la pena transcribir una corta relación al respecto sobre los pimas altos, aunque no se refiere a la minería: "[...] uno u otro se aplica en algún rancho para sabanero por alguna temporada, no por salario, sino por estar afuera de su pueblo y a su voluntad. El caso es que los más años han salido muchos caborqueños [los indígenas de Caborca] al puesto de

[64] PÉREZ DE RIBAS, *Historia*, vol. 1, pp. 174-181.

[65] HAUSBERGER, "La violencia".

[66] Informe del padre Julián Isidro Fernández de Abee, Caríchic, 8 de julio de 1744, BLB, M-M 1716.

[67] Información del padre Daniel Angelo Marras, Nácori, 8 de febrero de 1660, AGN, Ser. Jud. 4, exp. 2, f. 94r.; JANUSKE, "Breve informe", p. 222; NENTUIG, *Rudo ensayo*, p. 69.

Santa Ana, adonde los vecinos matan bastante [ganado]; se acomodan a ayudarlos a desollar la res, comen bastante carne, de noche cantan y bailan, y a veces [van] de casa en casa, en que les piden que comer. En este tiempo ni rezan, no oyen misa, por esto los padres envían por ellos, sabiendo que sólo por el vicio de bandoleros se ausentan de sus pueblos y pierden el tiempo oportuno para sembrar sus trigos."[68] No se olvide que el trigo fue una semilla introducida por los jesuitas, que tenía un ciclo de producción distinto al cultivo tradicional de la zona, el maíz.[69]

El fenómeno de la emigración cobró mayor fuerza siempre que la economía misional no podía cubrir del todo la subsistencia de los indios; por consiguiente tuvieron que ganarse éstos la vida parcialmente fuera de su comunidad. Como lo expresaron los mineros de la alcaldía de Ostimuri sobre los yaquis, los más famosos migrantes del noroeste, "[...] los indios no pueden mantenerse, ni [a] sus familias, el tiempo de la seca que es el trabajo de las minas, motivo que les mueve usando de ley natural a salir a buscar su sustento y también salir a conseguir a fuerza de su trabajo personal con qué vestirse ellos y sus familias".[70] Y el visitador y gobernador de Sonora, Rodríguez Gallardo, en 1750, escribió sobre los habitantes de los valles de los ríos Sinaloa, del Fuerte, Mayo y Yaqui: "si estos [indios] no salieran anualmente a buscar el sustento fuera de los pueblos, dedicándose a trabajar [par]a españoles en los ranchos o minas, los mismos cuatro ríos los despedirían de sí."[71]

Debido a la migración voluntaria o causada por el repartimiento, el ausentismo de los indios de sus comunidades tomó proporciones considerables. En 1760 el misionero de Ocoroni, pueblo compuesto por 50 familias, se quejaba de la ausencia de gran parte de sus indios por "[...] ser destinados para continuos tapisques y sirvientes de los españoles, de suerte que en una semana mandan los tenientes hasta 14, fuera de los que espontáneamente van para servir enteros años y ni la mitad se queda en el pueblo, ni hay quien lo remedie por tener notorio los justicias de, [no obstante] haber ya recursos hasta el virrey, no haberse reme-

[68] Padre Gaspar Stiger al padre visitador general José de Utrera, San Ignacio, 19 de noviembre de 1754, AGI, Guad. 419A, ff. 580r.-582r.

[69] Hackenberg, "Pima and Pápago Ecological Adaptions", pp. 161-177.

[70] Petición de los vecinos, mineros y hacenderos del real de Nuestra Señora de Loreto y Baroyeca al gobernador José López de Carvajal, 23 de agosto de 1724, AHMP 1724B, G-137.

[71] Rodríguez Gallardo, *Informe*, p. 13.

diado nada".[72] Sobre los yaquis existen estimaciones de la época, según las cuales entre dos terceras y cuatro quintas partes de ellos vivían en las poblaciones mineras de Sonora y Nueva Vizcaya.[73] En 1765 en la alcaldía de Sonora, el territorio al norte del río Yaqui, alrededor de una cuarta parte de los indios vivían fuera del sistema misional.[74]

La posición de los jesuitas frente a este fenómeno no fue siempre igual. En 1662, los superiores de la Compañía de Jesús en México prohibieron estrictamente que se obstaculizara el deseo de los indios de abandonar los pueblos con otros medios que no fueran persuasiones verbales.[75] Pero, frente a la mengua de la población, pronto se prohibió a los indios abandonar la misión sin el permiso de su padre misionero. Esto, sin embargo, nunca pudo conseguirse del todo.

En 1707, los misioneros parecen haberse lanzado en una campaña más intensa contra la emigración de los indios.[76] Lograron que a varias personas, que tenían hasta diez años viviendo con los españoles, se les obligara a regresar a sus pueblos. En 1746, para asegurar la conservación de las comunidades, el virrey Conde de Revillagigedo mandó reconcentrar a todos los indios que se habían trasladado a asientos españoles o a otras misiones a sus pueblos de origen.[77] Pero al gobernador Juan Rafael Rodríguez Gallardo esto le pareció imposible de poner en práctica y no lo aplicó a los indios establecidos de fijo con los españoles, sino sólo a los llamados vagabundos y ociosos, así como a los que se habían asentado en ranchos propios, por lo que resultaban inútiles tanto para los empresarios laicos como para la misión. Estableció, sin embargo, que a partir de este entonces ningún indio tendría derecho a salir de su pueblo sin la licencia de su misionero, y que nadie les debería dar trabajo a indios que no dispusieran de una certificación de legítima unión

[72] Padre Francisco Hlava al padre provincial Agustín Carta, Ocoroni, 19 de febrero de 1760, AGN, Jes. 2-29, caja 1, exp. 29, ff. 18r.-19v.

[73] Informe de la misión de San Ignacio de Tórim, compilado por el padre Lorenzo José García, 20 de noviembre de 1744, en Burrus y Zubillaga, *Misiones mexicanas*, pp. 70-77; Tamarón y Romeral, *Demostración*, pp. 246-247; Padre Juan Lorenzo Salgado al gobernador José de Tienda y Cuervo, Huíribis, 20 de junio de 1763, AHPMCJ 972.

[74] Radding, "Demograph Patterns", tabla II A-B.

[75] Polzer, *Rules*, p. 71.

[76] AHMP 1707, G-12, especialmente ff. 1r.-5r.; AGN, Jes 1-12, caja 5, exp. 293.

[77] Despacho del virrey conde de Revillagigedo, México, 31 de octubre de 1746, WBS 842, pp. 1-40.

con la mujer que le acompañaba. De tal manera, dejó ilesos los intereses ya establecidos, legalizando las cuadrillas existentes e intentando, a la vez, frenar el constante despoblamiento de las misiones. Con eso, se aceptaba oficialmente que de hecho ya no existía el modelo de la segregación entre indios y españoles, entre los cuales mediaba el misionero, asemejándose la situación sonorense a la imperante en el resto de la Nueva España, donde "se permiten en las haciendas los indios gañanes y colonos, que son al modo de los ascripticios".[78] Pero el proceso del abandono de las misiones no pudo ser detenido. La economía de los españoles dependía demasiado del trabajo de los indios como para esperar que la colaboración entre jesuitas y funcionarios locales para atajar la emigración de los indios resultara eficaz.[79] Mientras tanto, incluso muchos jesuitas se resignaron. "Claro veo", escribió el padre Patricio Imaz en 1744, "que no se les puede quitar ni a los indios a que sirvan, ni a los españoles el que se sirvan de ellos".[80]

Endeudamiento de la mano de obra: Un punto clave en la disputa entre los laicos y los misioneros por el control sobre la mano de obra indígena fue el endeudamiento de los operarios. Este es un tema sumamente complejo. A nivel minero, la función de las deudas no pudo ser el crear la dependencia constante. Un peonaje a base de deudas entrañaba establecer una persistente supeditación, que, en la minería, sobre todo en la del tipo sonorense, con sus ritmos coyunturales breves, inseguros e incalculables, no podía anhelarse. La hacienda agraria tenía un ciclo de producción mucho más regular y, además, disponía de las tierras de subsistencia de los peones, conjunto de factores que permitían a la mano de obra atada a la empresa sobrevivir en épocas

[78] Rodríguez Gallardo a Diego Ortiz Parrilla, San Miguel de Horcasitas, 13 de diciembre de 1749, en RODRÍGUEZ GALLARDO, *Informe*, pp. 81-85.

[79] Información del padre Daniel Angelo Marras, Nácori, 8 de febrero de 1660, AGN, Ser. Jud. 4, exp. 2, f. 94r.; Francisco Domínguez a Buenaventura Huandúraga, Navojoa, 15 de enero de 1743, AGI, Guad. 188, f. 550r.; Padre Tomás de Miranda al padre visitador general José de Utrera, Cumuripa, 18 de febrero de 1755, WBS 1744, p. 14. Obispo Pedro Tamerón y Romeral al virrey marqués de Cruillas, Durango, 7 de septiembre de 1761, AGN, Prov. Int. 69, ff. 55r.-56v.

[80] Informe del padre Imaz, Conicari, 5 de febrero de 1744, BLB, M-M 1716. También: Gobernador Juan Fernández de Córdoba al padre provincial Juan de Estrada, Parral, 24 de febrero de 1708, AGN, Hist. 392, ff. 37r.-38v.

de crisis. La minería, al contrario, dependía en alto grado de la posibilidad de despedir a sus trabajadores cuando las ganancias no fueran suficientes.[81]

Parece más sugerente pensar que el endeudamiento no estaba dirigido tanto contra la libertad de los obreros, sino en primer lugar contra los jesuitas que intentaron impedir con medidas legales el libre movimiento de sus indios. Recurriendo a las deudas, podía impugnarse la argumentación legalista de los jesuitas con otra ley, aquella que obligaba a saldar a los trabajadores todos sus débitos con el empresario que les daba empleo, en efectivo o con trabajo, antes de que se asentaran a vivir en un nuevo lugar. En los casos en que se pudieron comprobar las deudas, la única salida para los misioneros que querían tener a esos indios consigo era pagarlas. Podía darse el caso que un indio librado de esta suerte, volviera a trabajar en una próxima ocasión en la minas y el juego se repetía. Si regresaba un trabajador endeudado sin permiso a su misión, los empresarios añadían 50 pesos más a la cuenta por los costos de persecución que habían tenido.[82] Si un indio endrogado huía a otra provincia, los empresarios intentaban cobrar las deudas a la familia que quedaba en las misiones, otra carga que recaía en el jesuita y la economía comunal.[83] Por esta razón, a instancia de los jesuitas, en 1715 el virrey limitó a seis pesos los pagos anticipados que los españoles sonorenses podían dar en el futuro a su mano de obra,[84] pero es de dudarse de la eficacia de esta medida.[85] A los empresarios de la región

[81] Véase un informe de 1744, que subraya que los indios que trabajaban en las minas sonorenses regresaban cada año a los pueblos, mientras los que se habían colocado en la agricultura española eran "sirvientes de pie todo el año"; Informe del padre Patricio Imaz, Conicari, 5 de febrero de 1744, BLB, M-M 1716.

[82] AGN, AHH 325 exp. 33, especialmente: Información del padre Nicolás del Oro, Nácori, 6 de agosto de 1713; Informe del padre Oro al padre visitador Daniel Januske, Bacadéguachi, 15 de noviembre de 1722, AGN, Jes. 1-12, exp. 324, f. 2162v.; JANUSKE, "Breve informe", pp. 221-222.

[83] Padre Luis Mancuso al virrey duque de Linares, Sonora, 13 de febrero de 1715, AGN, Jes. 1-12, exp. 361, f. 2259v.

[84] El virrey duque de Linares, México, 12 de mayo de 1715, *ibid.*, f. 2260r.

[85] "[...] nunca salen de las ditas, ni se hace caso a la cédula real que manda que a los indios de pueblo no se les fíe más de cinco [*sic*] pesos y, si se les fiere más, que no estén obligados a pagarlo"; Informe del padre Alejandro Rapicani del partido de Batuc, junio de 1744, BLB, M-M 1716.

del río del Fuerte se les prohibió expresamente adelantar a los tapisques "mucho más salario que el correspondiente al tiempo de la tasa o sello".[86]

Al mismo tiempo, con la posibilidad de endeudarse se ofrecía a los indios el acceso a bienes que el régimen misionero les negaba. En este sentido, el endeudamiento venía a servir a los mineros como anzuelo para hacerse de mano de obra. Las deudas, en cierto sentido, venían a constituir un préstamo que en parte nunca tenía que pagarse, ya que los endeudados podían eludir esta obligación al retirarse a su misión o, cambiándose de nombre, irse a otra mina: "se nos huyen aunque nos deban el dinero, sin más ocasión que es oír decir que en otra parte se ha descubierto algún pedazo de metal, y nos hallamos obligados a hacer nueva cuadrilla, despachando varios personeros a que por todos los alrededores soliciten uno de aquí y dos de otra parte."[87] Sobre unos operarios endeudados de Sonora se lee: "[...] no se sabe de ellos por ser indios yaquis, peones de minería, prófugos en sus tierras, que varían nombres todos los días [...]."[88] La falta de un cuerpo de policía estable y la competencia entre los empresarios por la mano de obra facilitaba estas conductas.

El tema de las deudas es demasiado complejo para discutirlo aquí en todas sus facetas. Queda claro que el endeudamiento de los obreros daba a los empresarios espacio para beneficiarse. Les permitía, por ejemplo, el manejo a voluntad de la paga de los jornales. A un trabajador endrogado ya no se le tenía que dar el salario regular, sino que podía negociarse cualquier cantidad como nuevo adelanto, mientras que no se hubiera saldado la deuda existente. Esto permitía reducir los costos salariales, elevados inicialmente por los inevitables adelantos. La conversión del pago de salarios en concesiones de crédito, aparentemente voluntarias y generosas, alteraba también substancialmente la relación entre obrero y patrón, ya que el último, pagando un salario, tan sólo cumplía con una obligación, mientras que, otorgando un

[86] Juan Rafael Rodríguez Gallardo a Diego Ortiz Parrilla, San Miguel de Horcasitas, 13 de diciembre de 1749, en Rodríguez Gallardo, *Informe*, p. 81, 85-87; Río, "Repartimiento", p. 17.

[87] Petición de los vecinos del real del Río Chico al gobernador José López de Carvajal, 27 de agosto de 1724, AHMP 1724B, G-137.

[88] Reconocimiento de un libro de cuentas de la gente de servicio, San José de Jamaica, 7 de mayo de 1728, AGN, Tierras 474, exp. 2, ff. 64r.-64v. Compárense también los comentarios sobre las deudas en Potosí en Tandeter, *Coacción*, pp. 131-133.

crédito, daba muestras de bondad. Los lazos del obrero con el lugar de empleo adquirían de tal manera un carácter personal; el empresario se convirtió en patrón al que se debía solidaridad. Se constituyó en cierta obligación moral acudir al trabajo cuando se le llamaba. En el mismo sentido obraba la difundida costumbre de los españoles sonorenses de ofrecerse como padrinos de niños indios de las misiones, estableciendo lazos de parentesco con la mano de obra disponible.[89]

La emigración, temporaria o permanente, se erigió de esta forma en un fenómeno generalizado. Los efectos negativos en los pueblos no consistían únicamente en la pérdida de población, sino podían recrudecerse con el regreso inesperado y masivo de indios desempleados por los españoles. Los padres los tenían que aceptar como hijos perdidos y procurarles el sustento, aunque no habían aportado nada a los trabajos comunales. Esto producía cierta amargura en los misioneros, y más aún porque sabían de antemano que, tarde o temprano, los repatriados se irían de nuevo, sin que lo pudieran impedir.[90] Otros visitaban los pueblos por puro interés, como lo describió el gobernador Juan Rafael Rodríguez Gallardo: "[...] al tiempo de las cosechas suelen reconocer a los pueblos, no sólo aquellos indios que andan fugitivos y vagantes, sino también los que están radicados y avecindados en haciendas y minas, y que ir unos y otros a los pueblos en el dicho tiempo es solamente a consumirse las cosechas, a comer y disfrutar lo que han trabajado y cosechado los indios de los pueblos."[91]

Misión y mercado

Los pueblos misioneros fueron proyectados como comunidades cerradas y centros productivos autárquicos. Pero muchos productos que se necesitaban para el funcionamiento cotidiano de una misión no podían ser

[89] Pfefferkorn, A Description, pp. 89, 244.

[90] Informe de la misión de San Ignacio de Tórim, compilado por el padre Lorenzo José García, 20 de septiembre de 1744, en Burrus y Zubillaga, *Misiones mexicanas*, p. 76. El padre García dijo, sin embargo, que la población total de su misión se mantenía siempre en un nivel estable, ya que el permanente ir y venir se igualaba más o menos.

[91] Rodríguez Gallardo a Diego Ortiz Parrilla, San Miguel de Horcasitas, 13 de diciembre de 1749, en Rodríguez Gallardo, *Informe*, p. 85.

producidos en ellas, sino había que comprarlos en los mercados. Baste pensar en el equipamiento de las nuevas iglesias o en las grandes cantidades de textiles y ropas para que los indígenas se taparan 'cristianamente'. Casi todas estas mercancías procedían del centro de México, de Europa o de Asia. A la misión se le empujaba, de este modo, a los mercados suprarregionales.

Para poder comprar en ellos, se requería dinero, y el cómo conseguirlo se volvió un punto clave en la política misionera. A lo largo de las décadas, los jesuitas desarrollaron varias alternativas. En Sonora y Sinaloa, la empresa misionera intentó autofinanciarse. Esto se logró mediante la venta de los excedentes producidos por la economía comunal en los mercados locales y regionales. Los productos más importantes de las misiones eran el trigo y el maíz, así como carne seca, cebo y cuero, y también animales de carga y de montar. En parte, las misiones organizaban también la derivación de sus productos. Por ejemplo, se molía harina de trigo o se hacían jabón y velas de cebo.[92] Sin tomar en cuenta los reducidos subsidios que recibían los jesuitas por parte de la Corona, la venta de sus efectos venía a ser el único ingreso de las misiones sonorenses. Para llevar a cabo sus negocios, se requería a su vez de una clientela que pudiera comprar. En Sonora, ésta se conformaba por los presidios, que disponían de fondos estatales para cubrir sus gastos, y, sobre todo, por el sector minero. A veces, el comercio de los jesuitas llegó a cubrir distancias considerables. Negocios con los centros mineros de la Nueva Vizcaya (Parral, Chihuahua, Cusihuiriachi o Topia) no eran raros ya a partir de mediados del siglo XVII.[93]

Para lograr los ingresos necesarios, los jesuitas tenían que sentar ciertas bases de organización en la agricultura comunal. Las reglas de la Compañía de Jesús prohibían a los misioneros adquirir bienes a su nombre o al de la orden. De esta manera, toda la misión, inclusive la iglesia y las tierras, era legalmente propiedad de la comunidad indígena, si bien era el padre misionero quien la controlaba. Éste dividió las tierras de la misión en dos partes. La primera fue destinada a la manutención del misionero y su personal permanente, a financiar el rito y a

[92] ORTEGA NORIEGA, "El sistema de misiones", pp. 45-53.

[93] FARIA, *Apologético defensorio*, pp. 124-127; Padre Juan de Avendaño al padre procurador Cristóbal de Laris, Dolores, 19 de mayo de 1723, AGN, Jes. 1-14, exp. 332, ff. 1671r.-1671v.

producir reservas para épocas de escasez; la segunda se dividió en parcelas que se distribuían entre las diversas familias del pueblo. Como norma, los indígenas debían trabajar en sus parcelas y en las tierras de la misión tres días a la semana, respectivamente. Los domingos se descansaba. El producto de las tierras destinadas al sustento de la misión era administrado por el jesuita, los indios no tenían acceso directo a los excedentes logrados. Únicamente el misionero decidía sobre lo que era necesario para la misión y sus habitantes, invirtiendo, sin consultar a nadie, en el adorno de las iglesias, el rito, herramientas o textiles que se repartían entre los indígenas. Para deseos adicionales de consumo no quedaba. Aparte de las reparticiones de textiles y otros bienes de uso diario, y ocasionales premios utilizados como estímulo, no había ninguna forma de salario para los indios. En tal situación, medidas coercitivas, como, por ejemplo, la aplicación de severos castigos cuando no se cumplía con las exigencias de trabajo, se hicieron inevitables. Cualquier flojera se estigmatizaba como pecado.[94]

En los albores del dominio español en Sonora, las misiones fueron las suministradoras prácticamente exclusivas de los incipientes mercados de la provincia, volviéndose de esta forma imprescindibles para los primeros colonos y mineros. Los jesuitas controlaban casi la totalidad de los escasos terrenos cultivables y disponían también de una mano de obra abundante y barata, lo que les dio una amplia ventaja frente a todos sus competidores. Pero la monopolización de las tierras cultivables por las misiones pronto se vio amenazada por el creciente descontento de los españoles que llegaban a la frontera, después del descubrimiento de las primeras minas, y que se veían excluidos casi del todo de la agricultura de la región. Cuando paralelamente, a lo largo de las décadas siguientes, la población misionera acusó una aparente disminución, exigieron cada vez con mayor vehemencia que se les abriera el acceso a los terrenos de las misiones. Se argumentó que las reducidas comunidades ya no necesitaban más todas sus milpas y que ni siquiera tenían la capacidad de cultivarlas.[95]

[94] Hu-DeHart, *Missionaries*, pp. 36-38; Ortega Noriega, "El sistema de misiones", pp. 53-54; Polzer, *Rules*, p. 64.

[95] "Mange's 1706 plan for Pimería Alta", en Burrus, *Kino and Mange*, pp. 521, 523; González Rodríguez, *Etnología*, pp. 126-142.

Aunque los jesuitas pudieron defender la mayor parte de las tierras de las misiones, con el transcurso de los años su posición en la producción agraria de Sonora disminuyó. En los alrededores de la misiones, pese a todas las limitaciones vigentes, pudo desarrollarse una agricultura española y mestiza, principalmente en pequeño estilo y de mayor alcance en la antigua alcaldía de Sinaloa.[96] Paralelamente se debilitaban las misiones mismas, más que nada por el descenso de su población. Además, la ganadería empezó a sufrir crecientes pérdidas por los ataques de los apaches, los que se llevaban manadas completas y hacían peligroso el trabajo de los vaqueros.[97] Los jesuitas encontraron varias formas de amoldarse a la situación para conservar la fuerza económica de la mayoría de sus misiones, si bien su peso dentro de la región decreció. Mientras que el número de los habitantes indígenas de las misiones disminuía, en los pueblos y sus alrededores crecía considerablemente el de los inmigrantes españoles y castas.[98] Esto puede haber producido a nivel económico alguna compensación, ya que se estableció cierta vinculación de colonos pobres con la economía comunal controlada por el misionero, por ejemplo, arrendándoles tierras.[99]

En resumen, el éxito económico de las misiones tuvo un alto precio. Provocó la deserción de los neófitos, que se veían sometidos a un rígido régimen de trabajo, y conflictos con los laicos, descontentos con la competencia en los mercados regionales. Constantemente los padres se vieron obligados a llevar costosos pleitos ante los tribunales en la ciudad de México o en Madrid, los que en gran parte tenían que ser pagados por las misiones mismas.[100] Además, ya a mediados del siglo XVII los ingresos de las misiones tentaron a los superiores de la Provincia Mexi-

[96] ORTEGA SOTO, "la colonización española", pp. 173-174.

[97] Padre Juan Nentuig al padre provincial Salvador de la Gándara, Ures, 13 de marzo de 1767, AGN, AHH 17, exp. 24, ff. 9r.-9v.

[98] Véase por ejemplo: Padrón de la misión de Guázabas del padre Juan Nentuig, 31 de diciembre de 1765, AGN, AHH 17 exp. 24; Padre Daniel Januske al padre visitador Francisco Javier de Mora, Oposura, 27 de julio de 1713, AGN, AHH 325, exp. 37.

[99] Declaración de Juan Márquez Calderón, Álamos, 19 de junio de 1701, AGI, Escr. 382A: Los indios del pueblo de Conicari [...] con Francisco Lucenilla, ff. 91r.-92r.; Declaración de Manuel José Carrera, Álamos, 30 de enero de 1702, *ibid.*, ff. 157r.-153r.; KESSELL, *Mission*, p. 99.

[100] Padre visitador general Juan Antonio Balthasar al padre provincial Cristóbal de Escobar, Santa Cruz del Río Mayo, 9 de octubre de 1744, AGN, AHH 1126, exp.

cana de la Compañía de Jesús a echar mano de los recursos económicos de los pueblos. Se ha calculado que de 1690 a 1750, fluyó hasta un millón y medio de pesos de las misiones a la caja central de la orden, la mayoría de ellos probablemente procedentes de las provincias misioneras más ricas de Sonora y Sinaloa.[101] El enlace a los mercados españoles amenazó también el ideal jesuítico de las comunidades cerradas y aisladas del mundo laico, lleno de pecados y vicios.

El problema mayor fue que la misión (intencionada como una institución espiritual y educativa) tomaba cada vez más el carácter de una empresa económica, de cuyo buen funcionamiento dependía su existencia. En tiempos de malas cosechas y escasez las tensiones por los negocios tendían a agudizarse. Entonces, las necesidades internas podían inducir a los jesuitas a restringir considerablemente, o incluso del todo, sus ventas en los mercados, lo que daba materia a airadas protestas de los vecinos españoles y castas. Por otro lado, podía ser que un misionero se viera movido a descuidar el autoconsumo de los indios para no perder del todo los ingresos con los que contaba la misión en tiempos regulares.[102] La consecuencia del estrecho enlace de las misiones con el mercado minero entrañaba que los pueblos resintieran fuerte y directamente cualquier alteración en la débil minería regional. En épocas de bonanza, el traslado de un gran número de gente a las minas agravaba la merma de la población en la comunidad, menoscabada ya por las numerosas epidemias. Los jesuitas (como los kurakas andinos) intentaban compensar el debilitamiento aumentando la presión sobre los indígenas. Incluso uno de los misioneros más experimentados del noroeste mexicano, el padre Hermann Glandorff, denunció a sus compañeros y dijo que a los indios "los trataban como esclavos, trabajando continuamente y los obligaban con eso a dejar sus pueblos".[103] Pero de esta

3; Padre Carlos de Rojas al padre provincial Ignacio Calderón, Arispe, 23 de agosto de 1754, AGN, AHH 17, exp. 36.

[101] Ortega Noriega, "Crecimiento y crisis", pp. 131-141. Véase también: Razón de la plata que envían los padres., s. l., s. f. [ca. 1736/38]. AGN, AHH 2016, exp. 2; Razón de lo que han enviado los padres de Sonora y Pimería, s. l., s. f. [ca. 1760], BN-AF, c. 33/698, ff. 2r.-3r.; Lista de los padres que pueden ayudar a la Provincia, s. l., s. f. [segunda mitad del siglo XVII], AGN, AHH 279, exp. 109.

[102] Faria, *Apologético defensorio*, p. 131; Rodríguez Gallardo, *Informe*, pp. 12-13; Alegre, *Historia*, vol. 3, pp. 10, 47, 236.

[103] Padre visitador Juan Manuel del Hierro al padre provincial Andrés Javier García, Temósachic, 29 de junio de 1747, AGN, Hist. 333, ff. 247r.-247v.

suerte, sólo se fomentaba más la inclinación de aquéllos a abandonar la misión, y entre los que quedaban se originaba un amplio descontento. Por otro lado, un repentino desplome en la minería podía originar el regreso masivo de indios desempleados a sus pueblos de origen, el que podía alcanzar dimensiones insoportables para la economía comunal. La gran rebelión de los yaquis, mayos y otros pueblos de los ríos vecinos, ocurrida en 1730, puede ser interpretada como consecuencia de tal dinámica.[104]

Frente a la creciente falta de mano de obra interna, algunos padres tuvieron que recurrir cada vez más a la contratación de jornaleros asalariados. De esta manera, la misión perdió el carácter de una institución comunal y se convirtió en una empresa agraria bajo el control del padre. Ya en 1690 se observó este fenómeno en la misión tarahumara de Coyáchic, que "por los cercanos dos reales de minas, toda está deshecha, sin tener gente en los pueblos, sin administración más que en lo temporal, que parece más hacienda del campo que misión".[105] En 1766, el padre José Watzek decía que en el pueblo de Onapa vivían sólo seis familias de indios de misión, por lo que la agricultura, la ganadería y la construcción de la iglesia, que se había derrumbado, dependían del todo de la contratación de "gente asalariada".[106] En Mocorito, el padre Francisco Hlava se quejaba de que cada año necesitaba "casi cuarenta peones que he de mantener y pagar, parte en el rancho, parte en la recua y parte en la fábrica [de la iglesia] que recibí para finalizarla".[107] El trabajo del misionero justificaba y defendía la categoría de la comunidad, con lo que aseguraba el control sobre sus tierras, aunque en realidad ésta ya no existía.

Dentro de las comunidades se abonaba el terreno para serios desacuerdos entre los neófitos y sus pastores. En esto se nota una evidente falta de solidaridad de muchos indios con las metas de la política comunal misionera, lo que es fácil de explicar. Dentro del marco del régimen misionero, a los indígenas apenas se les daba oportunidad para

[104] Hu-DeHart, *Missionaries*; Navarro García, *La sublevación yaqui*.

[105] Padre José Neumann al padre provincial Ambrosio de Odón, Sisoguíchic, 4 de febrero de 1690, AGN, Mis. 26, f. 321r.

[106] Padre Watzek al padre procurador José Hidalgo, Onapa, 1° de julio de 1766, AHPMCJ 1663.

[107] Padre Hlava al padre procurador José Hidalgo, Mocorito, 6 de agosto de 1764, AGN, AHH 323, exp. 3.

formular propósitos comunales propios; muy al contrario, debían seguir los ideales de los jesuitas sobre cómo alcanzar la felicidad y la salvación del alma.[108] Si era necesario, se les sometía también con violencia a las exigencias de un trabajo cuyas razones y metas ni entendían ni compartían. En consecuencia, su entusiasmo hacia las comunidades y los ideales impuestos no podía ser grande. En las fuentes abundan las quejas de los jesuitas sobre la negligencia de los indios tanto en sus labores como en el manejo de sus cosechas.[109] Al mismo tiempo, el misionero se responsabilizaba del sustento de los indios, porque no quería de ninguna manera que se lo buscasen fuera de la misión para que no se escapasen de su control. Se constituía, entonces, un tipo de sociedad benefactora en la cual la satisfacción de las necesidades primarias no dependía de la iniciativa particular, sino, dentro de cierto límite, de la economía comunal planificada por el jesuita. Los indígenas podían ocupar sus energías en ambiciones personales, por ejemplo, gastar su propia cosecha en diversas comilonas festivas o venderla a un comerciante español, lo que, entre otras cosas, les permitía comprar cosas que el misionero no le daba.[110] Lógicamente, los misioneros intentaban mejorar, con medios rígidos, la disciplina de trabajo e impedir el comercio independiente de los indígenas con sus productos, pero el éxito fue limitado.

Misión y minería

La relación entre comunidad misionera y minería en el noroeste novohispano fue sobre todo contradictoria: consistía en una mutua dependencia, por un lado, y en un antagonismo irresoluble, por el otro. De tal suerte, la minería no pudo iniciarse en la zona antes de que se hubiera establecido el sistema misionero. La transferencia de costos del trabajo de la minería a las comunidades agrarias como la describe Tandeter para Potosí se dio también en Sonora. Pero fue el mercado de las minas el que posibilitó a los jesuitas afincar sus misiones como comunidades

108 Hausberger, "La violencia".

109 Genovese, "Informe", p. 164; Nentuig, *Rudo ensayo*, pp. 74, 103-104.

110 "Cuidan los padres de que siembren sus milpas, les dan semillas, les prestan bueyes, y a pocas días de cogido el maíz lo cambalachean. Y reconviniéndoles que qué comerían, responden que de la despensa del padre"; Cañas, "Relación Relación", p. 295.

sólidas, y cuando, más tarde, las minas cayeron en crisis en la tercera década del siglo XVIII, lo hicieron también las misiones.[111] Lo escabroso del problema se manifestaba en situaciones muy simples: un minero compraba de una misión al fiado; después el jesuita no se atrevía negarles tapisques para no arriesgarse a que el empresario nunca le pudiera pagar lo que debía.[112]

Para los indios comuneros el contacto con la minería se establecía mediante otra dinámica. Podía ser provechoso o no. Esto dependía, en primer lugar, bajo qué presión del sector minero vivía un pueblo, lo que a la vez dependía de qué cercano y poblado estaban los minerales y, en segundo lugar, del tipo de lazo que unía al individuo con su comunidad. A los jóvenes, a los solteros y a los inconformes con el régimen misional la minería podía ofrecerles una alternativa de vida. Los que tenían familia y habían centrado su vida en el cultivo de las milpas que poseían en la misión veían interrumpidas sus actividades normales por la obligación con el trabajo minero. Fueron el objeto de la explotación habitual a la cual el Estado colonial sometía a los indígenas americanos en favor del sector exportador.

La complejidad de su situación, sin embargo, no se agota en este simple esquema. En muchos casos las misiones, a pesar de todos sus esfuerzos, no eran capaces de cubrir por completo las necesidades de sus habitantes. Al mismo tiempo, desembolsaban cada vez mayores partes de sus ingresos para emplearlos fuera de las misiones, por ejemplo, para sostener la costosa empresa californiana y para apoyar a la procuraduría central de la orden, lo que significaba una permanente fuga de capitales. Deducidos los gastos diarios, los excedentes que quedaban para su uso dentro de la provincia se gastaban principalmente en la improductiva construcción de iglesias. De tal suerte, las misiones no poseían reservas, lo que les obligó en muchas ocasiones a contraer deudas. Luego podía ser que, para salir de los aprietos, había que vender parte de los ornamentos de las iglesias, lo que inquietaba a los indígenas que consideraban las iglesias como sus propiedades.[113] De ese modo,

[111] Ortega Noriega, "Hipótesis", p. 31.

[112] Padre José Neumann al padre Francisco Javier Montoya, Caríchic, 2 de junio de 1707, AGN, Jes. 1-12, exp. 356, ff. 2242r.-2242v.

[113] Padre Juan Almonacir al padre provincial Luis del Canto, Onavas, 15 de febrero de 1689, AGN, AHH 278, exp. 12; Gobernador Manuel Bernal de Huidobro al capitán Gaspar de Alvarado, Bayoreca, 26 de mayo de 1740, AGI, Escr. 244A, f.

los indígenas, que no podían identificarse con las metas generales de la Compañía de Jesús en la Nueva España, se convertían en explotados dentro de sus propias comunidades. En el peor de los casos se veían obligados a buscar ingresos propios en el mundo extramisionero, mientras que el producto de su trabajo comunal se destinaba a fines ajenos.

De esta manera, hay que ampliar el modelo de Tandeter acerca de la subvención de la minería por parte de las comunidades agrícolas. En el caso sonorense, una porción de la compensación del valor del trabajo —que antes dijimos la minería delegó en la economía comunal— ahora las misiones se la encargaban a las minas. Esta situación se perfeccionó dentro del sistema de trabajo estacional a que se sometía la minería sonorense. Durante la siembra, el misionero contaba con labriegos que no tenía que mantener mientras estuvieran ocupados en las minas. Se ahorraba, de tal suerte, bocas que alimentar. La disminución del consumo interno mejoraba las posibilidades de ventas, proporcionando mayores ingresos monetarios a los misioneros. Irónicamente, gran parte de los consumidores en las minas fueron los mismos indios de las misiones, que ahora tenían que comprar los productos (o los recibían como parte de su salario) que sus comunidades agrarias habían producido, es decir, pagaban mercancías que contenían parte de su propio trabajo (o el de sus familias) no remunerado.

En esta faceta puede hablarse de cierta armonización en las relaciones entre misioneros y mineros. Cuando las minas trabajaban durante todo el año, se producía una fuerte competencia por lo mano de obra, ya que la minería no respetaba los periodos en que la economía comunal demandaba mayor trabajo. Una vez que la minería se fue limitando al trabajo estacional, las presiones, tanto sobre los trabajadores indios como sobre la economía comunal organizada por el jesuita, se redujeron substancialmente. Los indios en los meses de seca se iban con los españoles para ganarse bienes que en las misiones no había y los jesuitas veían su economía aliviada por las emigraciones estacionales, ya que ahora la manutención de una parte de los indios iba durante unos meses a expensas propias o a cargo de los empresarios españoles, los que, por

30v.; Padre Nicolás Perera al padre visitador general José Javier Molina, Saguaripa, 12 de febrero de 1741, AGN, Hist. 392, ff. 254r.-245v.; Padre Alejandro Rapicani al padre provincial Cristóbal de Escobar, Batuc, 18 de enero de 1746, AGN, AHH 278, exp. 19.

su parte, debían darse por contentos de poder continuar sus negocios, aunque fuera de modo reducido. Las guerras cada vez más cruentas con apaches y seris, sin duda, promovieron decisivamente esa nueva relación, más solidaria, entre los distintos grupos de la sociedad sonorense.

EL NOROESTE MEXICANO Y EL ALTO PERÚ EN COMPARACIÓN

Comparando el sistema colonial del noroeste de México con el Alto Perú, salta a la vista que el régimen colonial, para asegurar su establecimiento, llegó a partir de bases prehispánicas bastante divergentes a soluciones bastante similares. Esto fue posible porque los dos espacios tenían un elemento en común que se mostraba decisivo a la llegada de los españoles: la presencia de una tradición autóctona de agricultura y vida sedentaria, aunque en un caso fuera muy compleja, y en el otro bastante simple. Donde en México no existía esta tradición falló el proyecto jesuita (con la excepción, tal vez, de las miserables misiones de Baja California). Las misiones, de esta manera, no nacían de la nada, como les gustaba sostener a los padres, sino fueron organizadas basándose en las rancherías indígenas del noroeste.

Sobre esta base, el régimen colonial adecuó las dos zonas conforme a sus intereses, asemejándolas así todavía mucho más. En ambos casos se establece una relación entre las comunidades indígenas y la minería a través del comercio y del flujo de mano de obra. Este último se efectúa tanto de modo voluntario como mediante dos mecanismos de coacción, la mita y el repartimiento, que en lo jurídico se parecían bastante, aunque la mita formaba una institución mucho más firmemente establecida y de mayor alcance por el espacio que cubría y el número de gente que abarcaba. Los numerosos reales de minas del noroeste se beneficiaban de un conjunto de ordenanzas singulares, mientras que el gran centro de Potosí obtenía su mano de obra forzada mediante un sólo y amplio organismo. Que la práctica mexicana hacía más inseguro y menos constante el suministro de trabajo compelido es evidente, pero el peso y la influencia de los mineros sonorenses no daban para más. En las dos zonas, la minería reclutaba la mano de obra principalmente en el sector agrario, el que tenía que responsabilizarse de una parte de la manutención y por completo de la reproducción de esta fuerza

de trabajo. Se establecía una clara relación de explotación; sin embargo, las comunidades podían intentar resarcirse con los ingresos en los nuevos mercados monetarizados, que se hacían imprescindibles para sobrevivir ante las exigencias del régimen colonial. La incorporación de la producción al mercado llevaba consigo una fuerte presión interna sobre la población que reaccionaba, en cierta medida, con el abandono de los pueblos, agravando de esa manera la merma demográfica causada por las epidemias.

El fuerte uso de mano de obra forzada y migratoria dependía de la conservación de la comunidad indígena, que reproducía y mantenía en gran medida a los operarios. De esta forma, podían reducirse los costos salariales por debajo del mínimo de existencia mediante el uso sofisticado de mecanismos de coacción. Pero al mismo tiempo, conservando el espacio económico autónomo del campesinado, se limitaba severamente la oferta de trabajadores libres, permanentes y especializados, sin los cuales la minería no puede funcionar en un nivel técnico y organizativo más avanzado. Aprovechándose de esta situación, la mano de obra libre disponible podía hacerse de algunos privilegios, tales como jornales relativamente altos y la concesión de adelantos salariales. Lo más importante era que al menos los especialistas que había entre ellos lograban crearse un espacio autónomo dentro de la minería misma, constituido por el kachjeo en los Andes (el derecho de entrar a las minas durante los fines de semana por su cuenta) y el 'partido' en México (una partición porcentual de los barreteros en la producción del mineral). La mano de obra libre escapaba de esta manera de la proletarización.

Podría preguntarse si las analogías hasta aquí descritas no constituyen sólo la superficie de dos realidades fundamentalmente distintas. Queda claro que la organización social, económica, política y cultural de la población indígena en las dos zonas no se parecía mucho. Pero para la lógica del régimen colonial esto no fue tan importante. Tendía a homogeneizar los espacios indígenas en algunos puntos clave, sin poder ni quererlo asemejarlos del todo. Los españoles querían que el sector exportador de los territorios americanos floreciera sin producir muchos costos y esto se lograba en las dos zonas de manera similar, reorganizando al mundo indígena al servicio de los objetivos coloniales. En el noroeste novohispano, los jesuitas abonaban el terreno convirtiendo a las rancherías indígenas precoloniales en pueblos misioneros, formando sus organizaciones políticas, sociales y económicas. Pero también

los milenarios pueblos andinos sufrieron después de la invasión europea una profunda reestructuración, cuyo punto culminante lo constituían las reducciones toledanas y las posteriores migraciones masivas. La agricultura de las comunidades de ambas zonas hacía suya una amplia gama de nuevas actividades para poder responder a las exigencias del mercado. "Todas estas innovaciones hacen muy problemático el cliché de 'agricultura tradicional'."[114] Así, las comunidades indígenas de la época colonial se manifiestan, en gran medida y no obstante la obvia continuidad de rasgos prehispánicos, como una creación fundamentalmente nueva que obedecía a los parámetros establecidos por los invasores europeos (sin duda, la definición de estos parámetros estaba influida por las experiencias que se hacían en las zonas de las civilizaciones mesoamericanas y andinas). Tal idea no es nueva y se ha expresado tanto sobre las comunidades andinas[115] como mesoamericanas;[116] de las misiones jesuitas nunca se ha tenido otro concepto. Lo que de las comunidades prehispánicas perduraba no fue "tanto la entidad específica como el espíritu comunitario".[117]

Los pueblos formaban la base del sistema de dominio colonial español. Esto tuvo motivos políticos (ya que conservándoles un espacio autónomo, los indios aceptaban con más facilidad el dominio europeo y se establecía un límite al poder de los conquistadores), económicos (el pueblo era una fuente barata de mano de obra y medios de producción para el sector exportador; su producción de subsistencia y los viejos sistemas de mercado de intercambio limitaban el desarrollo de un mercado monetarizado interno), religiosos (reunidos en comunidades los indígenas podían ser indoctrinados y supervisados en su compromiso con la nueva fe) y miliares (los pueblos eran entidades fáciles de vigilar y muy vulnerables militarmente en caso de rebelión; al mismo tiempo

[114] Sebill, *Ayllus*, p. 108.

[115] "La comunidad se transforma así en algo nuevo, específico del periodo colonial, y su jerarquización interna, al establecer métodos de manejo coercitivo de la fuerza de trabajo, permite articularla con el orden colonial"; Santamaría, *Hacendados*, p. 65.

[116] "Sin negar la posibilidad de concebir 'continuidades' de algunos rasgos preeuropeos pero con grados diversos de modificación, me parece necesario enfatizar que los pueblos indios son una creación colonial donde predominan las reglas europeas incluso más allá de los aspectos formales", Assadourian, *Transición*, p. 17.

[117] Sánchez-Albornoz, *Indios*, p. 63, también p. 110.

formaban una valla contra los indios guerreros fronterizos). El régimen colonial centraba todo su sistema a tal grado en la existencia de las comunidades que no sólo las defendía donde las encontraba, sino intentaba moldearlas y hasta crearlas donde no las había de la forma requerida.

Aunque la Corona defendía sin cesar la institución del pueblo y sus tierras, su conservación no se lograba del todo. Tanto en el área andina como en el noroeste mexicano se observa que las comunidades cada vez más integradas a la economía colonial sobrevivían como institución, pero la vida en ellas se volvía cada vez menos atractiva para los habitantes, los que por consiguiente las abandonan. Así se desocupaban tierras que constituían el botín de los que querían apropiárselas, sobre todo los hacendados y, en los Andes, también una nueva clase indígena, los kurakas. Los emigrados se convertían en forasteros, yanaconas agregados o indios vagos, transformación que daba origen a un campesinado sin tierras y tendía a la pérdida de la identidad étnica. A largo plazo, los miembros de las diferentes culturas americanas se convertían en "indios" o mestizos. Forasteros y mestizos son una expresión de la disolución de las estructuras de la comunidad organizada por las reducciones toledanas o misioneras y vigilada por el Estado. Así podría tomarse a la organización comunal como una fase intermedia para integrar a los indígenas vencidos a la economía mercantil, aunque en algunos casos las estrategias de resistencia desarrolladas y las constelaciones históricas favorables podían llevar a la paralización de este proceso e impedir su plena realización. De esta suerte, los mayos y yaquis, que se habían enlazado tal vez más que los otros indígenas del noroeste mexicano a la economía minera, tanto por su agricultura como por sus migraciones, y además poseían las mejores tierras de toda la zona, pudieron sobrevivir hasta hoy día, conservando sus pueblos, sus tierras, su idioma y una fuerte consciencia de su identidad étnica.

Las formas de administración y control que se establecieron en las diferentes zonas americanas cobraron una importancia fundamental. La Corona, en su afán de no dejar el control político de la población conquistada a los colonos americanos, necesitaba un agente que sirviera como intermediario entre el mundo indígena y el poder colonial. Una posibilidad la encontró entre los viejos señores de las formaciones sociopolíticas prehispánicas. Reconociendo su posición, podía lograrse la apariencia de cierta continuación en el ejercicio del poder, facilitando de este modo la aceptación del nuevo régimen. Una política de este tipo

guardaba, sin embargo, también riesgos, porque la autoridad y el prestigio de los líderes indígenas podían fácilmente convertirse en un desafío al régimen colonial. Es por eso que no puede sorprender que los españoles intentaran y lograran despersonalizar esta función en el territorio mesoamericano, la región donde más firmemente habían podido establecer el poder colonial, instalando como organismo para el gobierno de los pueblos a los cabildos de indios.[118] En el área andina la principal institución comunal fue, sin duda, el kuraka, reclutado entre el grupo de los viejos señores y jefes secundarios, el que durante el gobierno colonial reafirmaba su posición hegemónica sobre los ayllus. Se intentó introducir también aquí el cabildo como poder indígena paralelo a los kurakas; éstos, sin embargo, disponían de suficiente autoridad para controlarlo. Disfrutando la prerrogativa de sus empleos y desempeñando sus funciones tradicionales, agregaban a su legitimidad indígena una segunda de origen colonial.[119]

El equivalente del kuraka en las misiones del noroeste mexicano fue el padre jesuita. Allí no existía un rango indígena que hubiese podido llenar la función de control e intermediación. Así, dicha función la tuvo que asumir una persona de fuera y no se le encargó a un laico que la hubiera podido transformar en el núcleo de un poder señorial sino a un miembro de la Iglesia, al misionero jesuita. Aunque se establecían también funcionarios indígenas, su poder permanecía siempre subordinado al jesuita. Algunos rasgos de la conducta del misionero no fueron muy diferentes de la del kuraka: controlaba gran parte de la agricultura y del comercio de la comunidad para financiar tanto el funcionamiento del pueblo como sus intereses particulares.

Puede todavía hablarse sobre las diferencias que se dan. La organización comunal de las dos zonas desembocó en dinámicas muy distintas. Cuando el kuraka se enriquecía a costa de los comuneros, lo hacía para llenarse el bolsillo, reforzando su poder dentro del ayllu, así como su posición frente a la sociedad colonial española. También el jesuita extraía un excedente que no usaba para asuntos propiamente comunales, sino para fomentar una meta fuera del ámbito de la comunidad: la

[118] "Fue bajo estas nuevas estructuras institucionales que los llamados pueblos de indios de la Nueva España se empeñaron en su propio proyecto de adaptación al dominio colonial"; Assadourian, *Transición*, p. 17.

[119] Assadourian, *Transición*, p. 164.

expansión del sistema misional y el desarrollo de la Compañía de Jesús. Esto, sin embargo, apenas dinamizó las estructuras internas de las comunidades. El jesuita no tenía ni adquiría tierras en propiedad, tampoco tenía familia para heredarle influencia o bienes. Toda la misión era propiedad comunal. El poder económico del jesuita no se traducía en la enajenación de la tierra como pasaba en el Alto Perú, sino se fundaba en su control político sobre los procesos de producción y circulación.

En cuanto al orden interno de los pueblos, los jesuitas guardaban un ideal de comunidad igualitaria de agricultores indígenas congregados bajo la tutela del gobierno religioso. Apoyándose en el relativo igualitarismo de las sociedades prehispánicas del noroeste, invertían grandes esfuerzos en impedir el surgimiento de una diferenciación social interna que pudiera convertirse en un reto a su autoridad. Gracias al fuerte control sobre a economía comunal lo lograban en amplia medida, si bien no faltaban elementos disruptivos, como la llegada de españoles y mestizos que se sumaban a los pueblos para resguardarse de los apaches. Los indios del noroeste, dentro de la vida comunal, tenían sólo una oportunidad para lograr un cierto ascenso social, y ésta fue la guerra contra los apaches y seris. Los únicos ejemplos de líderes indígenas en la zona estaban siempre ligados a las funciones militares al mando de las tropas auxiliares. Cuando quisieron afianzar su prestigio para escalar socialmente, siempre tropezaron fuertemente con el poder jesuita y no consiguieron consolidar sus aspiraciones.[120]

En los pueblos andinos sucedía lo contrario. La jerarquización interna prehispánica se reforzó en la situación colonial. Había kurakas, indios originarios ricos y pobres, forasteros con diferentes grados de integración a la comunidad. En el siglo XVIII los conflictos entre kurakas, comuneros ricos y comuneros pobres se agudizaron, lo que dio nuevo empuje al proceso de emigración. Como los indios originarios pobres eran los que sufrían las cargas del régimen colonial con más rigor (por ejemplo, fueron sobre todo ellos quienes efectivamente iban la mita), de sus filas procedía la mayoría de los emigrantes. El resultado fue una profunda transformación de las capas inferiores de las comunidades, que al huir se convertían en forasteros y perdían sus tierras, dejándolas a disposi-

[120] MIRAFUENTES GALVÁN, "El ‹enemigo de las casas de adobe›"; HU-DEHART, *Missionaries*, pp. 3-4.

ción de los más ricos, que en competencia con la hacienda lograban convertirlas en propiedad privada.[121]

Una diferencia esencial entre kuraka y misionero estaba dada por su diferente origen y su desigual arraigo en el sistema colonial. El poder del kuraka se originaba en la sociedad indígena y la red de relaciones que establecía con el régimen dominante. El poder del jesuita tenía su base en los centros del imperio español. Como miembro de la influyente Compañía de Jesús, tenía eficaces contactos hasta la corte de Madrid, los que le apoyaban en su lucha por la integridad de la comunidad bajo su tutela contra competidores fuera y dentro de ella. Por ejemplo, no fue factible que los alcaldes mayores repartiesen mercancías como lo hacían sus colegas en otras partes de México o en los Andes (cuando el jesuita mismo repartía ropas y otras mercancías que consideraba necesarias para una vida cristiana, las que pagaba con el producto del trabajo de los neófitos, no lo hacía para sacar ganancias sino para realizar sus metas misioneras). El kuraka tenía que compartir su poder con el corregidor y el cura y comportarse con cierta humildad frente a sus competidores. Al fin y al cabo, era un indio y, no obstante su creciente hispanización, tenía que seguir siéndolo, con todas las desventajas que esto implicaba, para no perder la legitimidad derivada de sus derechos tradicionales en la comunidad indígena (con lo que se explicará también la ideología incaísta de los kurakas hispanizados del siglo XVIII). El jesuita era mucho más independiente y fuerte. En suma, las comunidades misioneras tenían una sólida, pero a la vez frágil firmeza, ya que la misión podía contar con los apoyos políticos negados al kuraka. Más una vez aniquilada la Compañía de Jesús, las misiones quedaron muy vulnerables frente a la sociedad, sin grupos o personas con experiencia y capacidad de organización para llevar a cabo una exitosa lucha defensiva, espacio cubierto por los kurakas en los Andes.[122] Queda claro que en estas páginas sólo nos hemos aproximado a un tema mucho más complejo. Para entender del todo las diferencias en los sistemas del control político y social de ambas zonas, sería necesario no sólo comparar

[121] SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Indios*, pp. 62-65, 102-110; SEBILL, *Ayllus*, pp. 43, 55; LARSON, *Colonialism*, pp. 298-305.

[122] SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Indios*, pp. 101, 103; SAIGNES, *Los Andes Orientales*, p. 282; GOLTE, *Repartos*, pp. 154, 161-162; SPALDING, "Kurakas", pp. 594-599; LARSON, *Colonialism*, pp. 70-72, 167: "Despite ritual gestures to nativism, this native elite was very-Hispanic in its way of life".

al kuraka con el jesuita, sino dos conjuntos de instituciones: 'kuraka-corregidor-cura' y 'jesuita-alcalde mayor-gobernador indígena', lo que definitivamente rompería el margen de este texto.

Debido a los estrechos mercados y al control eficaz de los jesuitas sobre gran parte de las tierras cultivables del noroeste, el desarrollo de la hacienda allí quedó muy limitado, factor que aliviaba a las misiones, pero reforzaba el empuje a los mercados. Eran ellas quienes se responsabilizaban de aviar a las minas y, de no haber cumplido, hubiesen corrido el peligro de ser eliminadas por inútiles. Los jesuitas, en otras partes del mundo, por ejemplo en Paraguay o en Baja California, se liberaban de esta obligación, así como de la competencia sobre la fuerza de trabajo de los indígenas, impidiendo absolutamente el establecimiento de españoles laicos en las zonas misioneras, pero en Sonora, Sinaloa o en la sierra Tarahumara esto ni se intentaba.

La integración a los mercados coloniales parece, entonces, más sustancial en el caso mexicano que en el andino, lo que se explica también por los antecedentes prehispánicos. Los indios andinos conservaron íntegros sus propios sistemas productivos y sólo a la fuerza y como medio para sobrevivir políticamente acudían a los mercados coloniales. Las misiones del noroeste novohispano, debido al reducido desarrollo de las fuerzas productivas autóctonas, dependieron desde sus inicios en cierta manera de suministros externos; por ejemplo, para vestirse, ya que los padres no querían aceptar la casi nula vestimenta tradicional. Esta dependencia no fue superada, no obstante los esfuerzos de los jesuitas por introducir el aprendizaje de artesanías europeas entre los indios y aumentar el grado de autarquía de las misiones.

Como último, un comentario más. Enrique Tandeter ha afirmado que fue la mita la que conservó viva la minería de Potosí durante el siglo XVIII, la que de otra manera no hubiese podido costear su producción frente a la competencia de las minas novohispanas que, disponiendo de minerales de mejor ley, lideraban la producción mundial de plata.[123] Lo que hay que cuestionar seriamente es si fue en realidad sólo Potosí el que disponía de la ventaja del trabajo forzado barato. No cabe duda

[123] Potosí tenía algunas ventajas frente a México, cuyo efecto en la rentabilidad valdría la pena analizar. Por ejemplo, contaba con una propia Casa de Moneda; el Banco de Rescate de San Carlos les pagaba a los mineros potosinos considerablemente más que los aviadores en México.

que en ninguna otra parte la coacción había desarrollado estructuras de organización tan complejas y tan amplias como en Potosí. En México, sin embargo, nunca faltó del todo. Lo hemos visto en Sonora y se podrían dar otros ejemplos. No se pretende aquí echar abajo en absoluto la imagen de la minería potosina fuertemente apoyada en el trabajo forzado y de la mexicana sobre todo trabajando con mano de obra libre, pero me parece que la historiografía ha distorsionado la dimensión de esta diferencia. Mientras que las investigaciones sobre Potosí siempre se han centrado en la existencia de la mita, los que han estudiado el trabajo en la minería novohispana se han centrado sobre todo en los operarios libres, y dentro de ellos, en los barreteros que recibían el partido, para generalizar sobremanera la validez de la estructura descrita. Pero en Potosí había un amplio cuerpo de trabajadores libres que practicaban el kachjeo, mientras que en México, aparte de los barreteros, había una extensa gama de otros operarios que no recibían partido y en parte se reclutaban por medios coactivos. Sobre todo, no faltaba el trabajo estacional, de gente arraigada en el sector agrario (comunidades indígenas, ranchos mestizos, o trabajadores que oscilaban entre la minería, las haciendas y estancias de los terratenientes españoles).[124] La minería mexicana no funcionaba sin el trabajo del campesinado, y por lo menos en el caso de Sonora, parece comprobado que se establecía una relación de explotación que es comparable con lo observado respecto a los mitayos potosinos.

[124] He intentado presentar un indicio de este fenómeno en otro trabajo (Hausberger, "Movimientos estacionales").

POLÍTICA Y CAMBIOS LINGÜÍSTICOS EN EL NOROESTE JESUÍTICO DE LA NUEVA ESPAÑA

Entre 1591 y 1767 la población indígena del noroeste de México fue sometida a la misión jesuita y a un proceso de transformación social y cultural tan profundo que es casi imposible describirlo en unas cuantas páginas. Por lo tanto, esta investigación se limita a un solo aspecto, la política lingüística de los jesuitas. Como es conocido, éstos (al igual que los misioneros de las otras órdenes) para llevar a cabo su obra de evangelización, aprendieron las diversas lenguas indígenas de los territorios donde trabajaban, relegando la enseñanza del español a un segundo término. En las siguientes páginas se presentará un resumen de los motivos de este proceder, su realización y sus consecuencias.

EL TERRITORIO Y SUS HABITANTES

El territorio evangelizado por los jesuitas en el noroeste de la Nueva España comprende los actuales estados mexicanos de Sinaloa, Sonora, gran parte de la península de Baja California, la sierra de Chihuahua, Durango y Nayarit, así como una franja en el sur de la actual Arizona. En esta región vivían diferentes pueblos que en el transcurso de 176 años fueron integrados al sistema de misión: en Sinaloa, diversas etnias hoy extintas que hablaban variantes del cahita; en Sonora, los mayos y los yaquis (quienes también pertenecen a la familia de habla cahita), los estrechamente emparentados ópatas y eudeves, los pimas bajos y pimas altos, así como los seris (quienes se opusieron con éxito a la evangelización); los pápagos de Arizona, relacionados lingüísticamente con los pimas; en la sierra de Durango, los acaxees, los xiximes y los tepehuanes, cuya lengua es muy parecida al pima; los tarahumaras en Chihuahua; en Nayarit, los coras y el pequeño grupo de tecualmes; y por último, los pericúes (o coras, no confundir con el pueblo nayarita del mismo nombre), los guaycurus y los cochimís en Baja California.

Se podrían mencionar además numerosos subgrupos y diversas pequeñas etnias, como los jobas, vecinos de los ópatas o los tubares, guarijíos y los chínipas, que con frecuencia los misioneros no diferenciaban de los tarahumaras.[1] Con excepción de los indios californianos y de los seris, todos estos pueblos pertenecieron al tronco lingüístico utoazteca.

Este territorio ya no es considerado como parte de Mesoamérica por los antropólogos, sino como perteneciente al suroeste (*southwest)* de Norteamérica. Con excepción de los seris, cuya forma de vida era completamente nómada, y de los indios de la Baja California, casi todos los pueblos mencionados se dedicaban en mayor o menor grado a la agricultura; no podían, sin embargo, renunciar por completo a la cacería, a la pesca y a la recolección de frutos silvestres. Vivían en comunidades dispersas, unidos por tenues lazos, que surgían en formas de organización ceremoniales y militares en caso de guerra. Aparentemente estos asentamientos tenían estructuras sociales internas de relativa igualdad. Cada una de ellos constituía una unidad económica autosuficiente, cuya ubicación podía ser abandonada o cambiada según las necesidades. Cuando los recursos naturales no permitían grandes poblaciones, se daba la dispersión de los asentamientos. A pesar de la ausencia de una organización compleja, los diversos grupos étnicos no carecían de un sentimiento de identidad colectiva.[2]

Últimamente se han suscitado discusiones acerca del grado de desarrollo de estas culturas; sólo se mencionarán en forma muy breve. Aun cuando las sociedades del noroeste no se pueden comparar en su profundidad y en su complejidad con las antiguas altas culturas americanas, no se puede aseverar que los jesuitas se encontraron con "bárbaros" que hubieran desconocido elementos culturales como una vida sedentaria, la agricultura, técnicas artesanales y formas de organización social más allá del grupo familiar. Investigaciones recientes atribuyen a diversas etnias —a la llegada de los españoles— formas de organización mucho más complejas que las que hasta ahora se habían asumido, y hablan de pequeñas formas de Estado (inglés: *statelets*),[3] dirigidos por caciques. Sin embargo, la situación cambió visiblemente debido al avan-

[1] Ortiz, *Southwest*; Río, "Los indios de Baja California".

[2] Spicer, *Cycles*, pp. 576-577.

[3] El vocablo *statelets* es una traducción del término en español "reino" o "provincia", utilizado por los antiguos cronistas: Doolittle, "Settlements"; Riley, "Spanish Contact"; Reff, *Disease*, pp. 132-179.

ce de los españoles, quienes empezaron a penetrar en el territorio a partir de 1530. En sus recorridos de exploración y de captura de esclavos introdujeron un gran número de epidemias. Al mismo tiempo que las estructuras políticas de los pueblos autóctonos del noroeste se deterioraban, se debilitaba su capacidad de resistencia. La situación se agravaba porque estos pueblos se encontraban implicados en permanentes contiendas entre sí, además tenían que defenderse de los apaches que en este momento avanzaban desde el norte, y de las etnias que éstos hacían replegarse, al mismo tiempo que los invasores europeos atacaban desde el sur. Sin percibirlo, los primeros jesuitas se encontraron frente a una situación forjada por una profunda debilidad y desconcierto. La oferta de un nuevo orden espiritual y social bajo la protección de la religión cristiana y del rey español significó para los indígenas por lo menos una opción a la que podían aferrarse, para darle a su propia existencia una nueva solidez. Los jesuitas, por cierto, sólo lograban amortiguar la decadencia de las sociedades indígenas, pero la difusión de las epidemias siguió en aumento. Al infortunio de la enfermedad se unieron dificultades en la agricultura, hambrunas y una creciente explotación por parte de los españoles. Algunos pueblos, ante todo los yaquis, en realidad empezaron a recuperarse a partir del siglo XVIII; otros, sin embargo, casi se extinguieron; otros más desaparecieron por completo.

LA MISIÓN JESUÍTICA

Tanto en la forma de establecer sus objetivos como en sus métodos misioneros los jesuitas se hallaban dentro de una tradición muy rica, que se extiende desde el apóstol san Pablo y los Padres de la Iglesia hasta el Concilio de Trento y el establecimiento de la Iglesia en América. Las experiencias adquiridas por la Iglesia católica con la población de infieles, volubles y pecadores a través de los siglos, repercutían tanto en el obrar de los jesuitas como en la legislación real. No sería conveniente entender la misión de los jesuitas como un caso único; a pesar de toda su particularidad fue más bien parte de un desarrollo amplio y de larga duración. La difusión del sistema de la misión jesuita fue ciertamente un proceso complejo, fatigoso y con fuertes variaciones en cuanto a tiempo y espacio. Tal y como el más notable teórico de la misión jesuita, el padre José de Acosta, afirmó al inicio de su libro *De procuranda*

indorum salute: "circunstancias diferentes exigen métodos diferentes", por lo que le parecía imposible diseñar un programa de misiones de validez general. Por eso las estrategias de las misiones jesuitas surgían de un acentuado pragmatismo.[4] El trabajo de la Compañía de Jesús se basaba en un legado de procedimientos de eficacia comprobada, sin embargo, permanentemente se le seguía desarrollando y ampliando según las necesidades locales y regionales.

El objetivo de los misioneros era la conversión de los indios en buenos cristianos por un lado, y en súbditos útiles del rey por el otro. De ninguna manera los jesuitas repararon en utilizar medidas coercitivas. Es más, estaban convencidos que una conversión exitosa no era posible sin un sometimiento previo. Es por esta razón que los jesuitas desde el principio colaboraban estrechamente con los militares españoles,[5] y así la misión se convirtió en un instrumento de expansión de las fronteras coloniales. Después de la conquista, detrás de la frontera la función de la misión se transformaba. Se convertía en una institución de disciplinamiento,[6] reeducación y aculturación de los indios dominados. Con este fin se les reunía en los llamados pueblos de misión, generalmente establecidos en los asentamientos precoloniales; se les sometía a una instrucción religiosa constante y se les adiestraba en nuevos trabajos, con el fin de asegurar económicamente la existencia de la misión.

LOS JESUITAS Y LAS LENGUAS INDÍGENAS

Los jesuitas consideraban el aprendizaje de los idiomas autóctonos como imprescindible. El padre Pérez de Ribas observaba que los conocimientos adecuados de las lenguas eran el medio más eficaz para la conversión de los indios y el logro de su sumisión. Era sólo por este medio que

[4] ACOSTA, *De procuranda*, pp. 43-49, 213. Compárese: Memorial del padre Juan de Tovar al padre Alonso Sánchez sobre ministerios entre indios, Tepotzotlán, abril de 1588, en ZUBILLAGA y RODRÍGUEZ, *Monumenta Mexicana*, vol. 3, pp. 329-332.

[5] HAUSBERGER, "La violencia".

[6] Me refiero al concepto de la "disciplina social" (alemán: *Sozialdisziplin)*, véase BREUER, "Sozialdisziplinierung".

se hacía posible entenderse con ellos, predicarles y generar confianza y prestigio. Por lo tanto, concedía autoridad, siendo además una ayuda insustituible para relajar en sus inicios cualquier tensión o para justificarse y buscar excusas en situaciones embarazosas.[7] Por último, sólo el conocimiento de la lengua autóctona permitía descubrir los secretos del mundo y de la espiritualidad paganos. Por otro lado, al recurrir a intérpretes al misionero se le dificultaba mucho el conocimiento de las creencias y de los vicios de los indios, y por lo tanto la posibilidad de combatirlos. Al mismo tiempo no era posible comprobar que la doctrina cristiana fuese traducida fielmente. A la confesión sólo podían asistir traductores por el deseo expreso del pecador, y en 1658 también esto fue prohibido por el papa.[8]

Por esta razón, los superiores de la orden decretaron que en América ningún jesuita sería ordenado sacerdote sin haber aprendido una lengua indígena.[9] Esto correspondía también a la constitución de la Compañía de Jesús, que prescribía a sus miembros el dominio del idioma hablado en la provincia donde trabajaban; la legislación real mandaba lo mismo.[10] El primer deber de todo misionero era el aprendizaje del idioma del área donde laboraba. En el progreso de su adiestramiento desempeñaban un papel decisivo muchas veces los indios que habían aprendido español o los españoles residentes que ya entendían las lenguas indígenas, antes de que los jesuitas se dedicaran al estudio de los idiomas. De esta suerte, los primeros dos misioneros del noroeste, los padres Martín Pérez y Gonzalo de Tapia, se pudieron apoyar en dos indígenas que hablaban náhuatl y que les ayudaron a aprender dos

[7] Pérez de Ribas, *Historia*, vol. 1, p. 145; Carta del padre Martín Pérez, s. l., s. f. [1591], en Zubillaga y Rodríguez, *Monumenta Mexicana*, vol. 4, p. 350; Acosta, *De procuranda*, p. 365.

[8] Acosta, *De procuranda*, pp. 59, 348, 352, 353, 365-369; Burrus, "The Language Problem", p. 162. Suárez Roca, *Lingüística misionera*, pp. 14-17. Al contrario Peña Montenegro, *Itinerario*, pp. 319-320, quien seguía mencionando el aspecto voluntario.

[9] Memorial del padre provincial Juan de la Plaza y respuestas del padre general Claudia Acquaviva, Roma, 24 de mayo de 1583, en Zubillaga y Rodríguez, *Monumenta Mexicana*, vol. 4, pp. 221, 458-459.

[10] Acosta, *De procuranda*, pp. 59-60, 347-348, 361-362; Real cédula, Badajoz, 19 de septiembre 1580, en Solano, *Documentos*, p. 79; *Recopilación*, libro 1, título 13, ley 4; libro 1, título 1, ley 5.

lenguas sinaloenses.[11] Posteriormente los superiores de la Orden decretaron que los novatos estudiaran varios meses con misioneros experimentados, pero cuando se trataba de la lengua de una etnia nueva, utilizaran los servicios de un indio hispanizado.[12] En aquellos lugares donde no los había, la situación se hacía especialmente difícil, ya que era necesario un proceso mutuo de aprendizaje. Así, el padre Guillermo Gordon, en la nueva misión de La Paz en California, tuvo que enseñar español a unos niños, "para que aprendiendo romance me enseñen sus lenguas".[13] En otra ocasión, antes de iniciar la misión de los huites en el noreste de Sinaloa, el padre Cristóbal de Villalta intentó adquirir de un niño indígena raptado los primeros rudimentos de su lengua.[14]

Para facilitar esta tarea, a los padres constantemente se les encomendaba compilar gramáticas y diccionarios de los idiomas hablados en sus misiones, y de poner por escrito los rezos importantes en las lenguas indígenas. Esto último para garantizar que los *temastianes,* los ayudantes indígenas de los jesuitas, no modificaran el texto.[15] Para facilitar la confesión se tradujeron listas de las preguntas necesarias y de las respuestas posibles. Con estos *confesionarios* se intentaba ayudar a los indios a explorar sus conciencias para encontrar las faltas cometidas contra los mandamientos religiosos y contra la Iglesia. En realidad, sólo algunos jesuitas empeñaron sus esfuerzos en estas tareas. Para llevarlas a cabo era necesario convertir la frecuentemente difícil fonética de los idiomas netamente orales al alfabeto latino[16] y traducir sus

[11] Carta del padre Pérez, s. l., s. f. [1591], en Zubillaga y Rodríguez, *Monumenta Mexicana*, vol. 4, p. 350; Ruiz, *Relación*, pp. 74-76; Pérez de Ribas, *Historia*, vol. 1, pp. 163-165, 171.

[12] Polzer, *Rules*, pp. 57, 63.

[13] Padre Gordon al padre visitador general José de Echeverría, La Paz, 26 de junio de 1730. AGN, Jes. 2-4, exp. 36.

[14] Carta anua, 1612, en Zambrano y Gutiérrez Casillas, *Diccionario*, vol. 4, p. 439.

[15] Polzer, *Rules*, pp. 63, 73. 101; Pérez de Ribas, *Historia*, vol. 1, pp. 296, 332; Padre Gaspar Trujillo, Informe de la misión de nuestra Señora de Loreto en Californias, s. l., 1744, BLB, M-M 1716; Pfefferkorn, *Beschreibung*, vol. 2, pp. 244-245, Compárense Suárez Roca, *Lingüística misionera*, pp. 32-37, y Reinhard, "Sprachbeherrschung", pp. 24-25.

[16] "Su nativa lengua llamada cora es asperísima, aunque muy elocuente y suave. Usan en ella multiplicidad de diptongos, a veces dos o tres en un mismo vocablo, y de esto unos los usan desatados, otros confusos, de tal suerte que apenas atinamos a escribir las vocales que les corresponden"; Padre Urbano de Covarrubias, Relación

estructuras a los conceptos de la gramática clásica válidos en Europa y comprensibles para los jesuitas.[17] No podía evitarse el iniciar a los informantes indígenas en los rudimentos de estos conocimientos, con el fin de obtener de ellos las informaciones necesarias.[18] Ocasionalmente los jesuitas no incluyeron en sus diccionarios aquellas palabras difíciles de pronunciar y de reproducir en la escritura latina.[19] También podía ser muy arduo encontrar palabras indígenas para traducir contenidos europeos. El padre Hernando Santarén escribió lo siguiente acerca de un extenso vocabulario de los acaxee, elaborado por el padre Pedro Gavina: "[...] a mí me causaba admiración que tuviese tanta paciencia para sacar un vocablo propio de la boca de esta bárbara gente, que a veces era menester medio día para ello".[20] No sólo era necesario encontrar los conceptos apropiados para explicar la religión, sino que los padres, por ejemplo, también necesitaban averiguar cómo designaban los indígenas sus diversas prácticas sexuales, con el fin de poder hablar acerca de ellas en el confesionario. "Con esta [palabra] *amurida* ‹conocer alguna cosa›" aclaraba un padre desconocido que había redactado un confesionario para los pimas bajos, "explican lo que es conocer *carnaliter,* el propio es *dodomu,* pretérito *dodo.* Pero cuando la mujer dice que ha conocido a algún varón, lo dice por el verbo *amurida;* y si usa del verbo *dodomu,* es ‹un varón me fornicó›; *v.g. maco tuoti t' igui ni dodo* un varón me conoció, tuvo que ver conmigo; y es fuerza poner unas preguntas con *dodomu*". Y para detectar prácticas homosexuales añadió:

---

sumaria de la provincia del Nayar, s. l., 1725, AGN, Prov. Int. 85, f. 66r. "[...] su lengua [de los seris] [es] de las más difíciles que se han descubierto, porque ni forman palabras ni articulan voces, sino que, con ademán de los labios y aspiraciones entre confusas y suprimidas en la garganta, se entienden y explican, sin que sea posible traducir a la pluma lo que ellos en ademanes y gestos hacen por pronunciar"; Informe del padre José Toral, Güepaca, 16 de enero de 1744, en Burrus y Zubillaga, *Misiones*, p. 133.

[17] Suárez Roca, *Lingüística misionera*, pp. 12, 28-29; Mignolo, *The Darker Side*, pp. 45-47; Steffel, "Tarahumarisches Wörterbuch", pp. 299-300.

[18] "[...] en 18 años que he gastado en industriar mis intérpretes, tres apenas saben medio conjugar un verbo y sacar en verbal"; Padre José de Ortega al padre provincial Cristóbal de Escobar y Llamas, La Mesa, 22 de noviembre de 1745, en Meyer, *El Gran Nayar*, p. 99.

[19] Vitar, "La *otredad* lingüística", p. 162.

[20] Carta del padre Santarén, Provincia de Tapia y San Andrés, 6 de junio de 1613, en Alegre, *Historia*, vol. 2, p. 243.

> Este nombre *ubicoarha* significa *sodomita sucumberite*; para el incumbente no hay vocablo propio; y así se preguntará de este modo. Nótese que este nombre *shubima* significa un hombre que vive y anda como una mujer, sirviéndole de mujer a otro hombre. Esto lo usaban siendo gentiles. Ahora parece que ya no. (A el tal mal hombre le llamaban *shubima).* Este verbo *ubicoarhta* significa *exercere actionem succumbendo.* Verdad es que los que lo usan, se avergüenzan del nombre; pero es fuerza hacerles las preguntas, *ut sequitur.*[21]

Los mismos indios no siempre estaban dispuestos a iniciar a los misioneros en las sutilezas de su lengua, ya que con esto abrían las puertas a los misterios de su religión y se exponían a la vigilancia y el control de los guardianes de la nueva fe.[22]

Algunos de los textos elaborados fueron impresos en la ciudad de México y luego repartidos entre los jesuitas en la frontera. Para esto se presentó el problema de que no existía quién pudiese supervisar la correcta impresión en las lenguas indígenas si el autor no se presentaba personalmente en la ciudad.[23] Otros escritos circulaban como manuscritos entre los misioneros.[24] Los apuntes que, por ejemplo, el padre Juan Bautista Copart hizo durante la expedición malograda de Atondo y Antillón a la Baja California, fueron utilizados trece años después por el padre Juan María de Salvatierra para dar a su llegada a los indios estupefactos una primera lección de la religión cristiana.[25] Aun cuando un gran número de textos de los misioneros no pudo cumplir satisfactoriamente con su cometido, ya que con frecuencia sólo se elaboraban con apoyo en conocimientos superficiales y por lo tanto eran bastante deficientes, representaron una valiosa ayuda para la enseñan-

[21] Smith, *Grammar.*

[22] "[...] su lengua, que con esmero y diabólica industria procuran ocultar del todo o disfrazar como archivo mayor de sus secretos"; Relación breve del padre Urbano de Cavarrubias, s. l. [Nayarit], 1730, en O'Gorman, "Dos documentos", p. 336

[23] Padre José de Ortega al padre provincial Cristóbal de Escobar y Llamas, La Mesa, 22 de noviembre de 1745, en Meyer, *El Gran Nayar*, p. 99.

[24] Véase p. e.: Padre visitador general Juan Antonio Balthasar, Información de los padres misioneros de la provincia de Sonora, s. l., s. f. [1744], en Burrus y Zubillaga, *El noroeste*, p. 198.

[25] Padre Juan María Salvatierra al padre procurador Juan de Ugarte, Loreto, 27 de noviembre de 1697, en Burrus, *Kino and Mange*, p. 109.

za.[26] Sin embargo, en conjunto el número de diccionarios, gramáticas o catecismos no podía cubrir la demanda de los misioneros; y, al ser expulsados los jesuitas, los franciscanos que los sucedieron en la mayoría de sus misiones cuestionaban seriamente la calidad de estos escritos.[27] Tal y como ya lo había anotado el padre Acosta, todos estos recursos sólo ofrecían una ayuda inicial, incluso las cátedras para los idiomas indígenas más importantes en los grandes colegios o universidades; era necesario lanzarse sin titubeos a la práctica, para adquirir la fluidez necesaria al expresarse.[28]

La situación en el noroeste de México era además todo menos fácil debido a la gran cantidad de lenguas autóctonas, que a su vez se dividían en varios dialectos, "un número sin número de bárbaras lenguas".[29] El padre José Luis Falcumbelli se quejaba que entre el pima de su misión actual de Moris, y el pima que conocía de otras regiones, existía una diferencia como entre el español y el francés y, por añadidura, existían ahí numerosas familias que hablaban el tarahumara, desconocido para él.[30] Es cierto que el padre Pérez de Ribas comentaba que el misionero pionero padre González de Tapia aprendía en quince o veinte días lo suficiente de las lenguas más difíciles como para poder predicarles en forma efectiva a los indígenas; y que los otros padres sólo necesitaban tres meses en promedio para adquirir los conocimientos necesarios para instruir a los indios y escuchar la confesión.[31] Pero al parecer, la realidad era bastante más difícil para la mayoría de los misioneros y llevaban a algunos al borde de la desesperación. La tarea de los padres se dificultaba especialmente por el poco tiempo que se dedicaba a la preparación y por los frecuentes cambios de misión.[32] Es cierto que los novicios aprendían en los colegios mayores de México uno de los idiomas meso-

[26] Carta anua, México, 2 de mayo de 1605, en Zubillaga y Rodríguez, *Monumenta Mexicana*, vol. 8, p. 568; Pérez de Ribas, *Historia*, vol. 1, p. 226; Padre Gerónimo de Figueroa, Puntos de anua de estos diez años que he residido en este partido de San Pablo [...] desde el año de 1652 hasta este de 1662, AGN, Jes. 3-15.

[27] Informe del fray Francisco Roch [?], Cocóspera, 8 de marzo de 1773, AGN, Prov. Int. 82, ff. 198r.-199v.

[28] Acosta, *De procuranda*, pp. 363-364.

[29] Pérez de Ribas, *Historia*, vol. 1, p. 143.

[30] Padre Falcumbelli al padre provincial Francisco Antonio de Oviedo, Yécora, 4 de mayo 1736, WBS 66, pp. 233-234.

[31] Pérez de Ribas, *Historia*, vol. 1, pp. 144, 267, 272, vol. 2, p. 211.

[32] Hausberger, *Jesuiten*, pp. 57, 66-67.

americanos más importantes, en primer lugar el náhuatl, pero ninguna lengua del norte. Posteriormente, el colegio de Chihuahua, fundado en 1718, debía ayudar a remediar la situación y se pensó en retirar a esta ciudad a los misioneros viejos que ya no resistieran la dura vida entre los indios; allí tendrían la oportunidad de transmitir sus conocimientos y experiencias a los novatos. Generalmente, sin embargo, se les ponía a trabajar inmediatamente a los misioneros nuevos, y no se les concedía un período de aprendizaje apropiado.[33] De ahí que muchos jesuitas llegaran a su misión con sólo muy rudimentarios o sin conocimientos del idioma. Se esperaba de él que ahí adquiriese a la brevedad posible los conocimientos faltantes. Esto demuestra que no se consideraba imposible, si bien no era el ideal, que un misionero se dedicara a convertir a los indios, aunque ignorara su habla. Por lo tanto, se les explicaba a los indios de Nayarit inicialmente la doctrina cristiana en una mezcla de español, que nadie entendía, y náhuatl, comprendido sólo por unos cuantos, entretejido con fragmentos de cora aprendidos por el padre, y se permitía también que hablaran traductores para darse a entender.[34]

En general, el elogio (en ocasiones casi elevado a un culto) al dominio de los idiomas por los jesuitas parece improcedente. Ya en 1603 el general de la orden exhortó a los padres mexicanos a poner más empeño en esta empresa tan importante.[35] En 1667 el obispo de Durango acusó a los jesuitas de sus escasos conocimientos lingüísticos y exigió el derecho de examinar a los misioneros, con el fin de ayudar a mejorar la situación.[36] Aun cuando esto se puede valorar como un episodio de importancia relativa dentro de los pleitos habituales entre los obispos y el clero de las órdenes religiosas, los problemas lingüísticos de los misioneros se encuentran confirmados de cualquier manera por un gran número de fuentes jesuitas. A principios de la segunda década del siglo XVIII, el provincial José de Arjó se vio precisado a enviarles a los

[33] NEUMANN, *Historia*, p. 166.

[34] Padre Urbano de Covarrubias, Relación sumaria de la provincia del Nayar, s. l., 1725, AGN, Prov. Int. 85, ff. 67r.-67v.

[35] Padre general Claudio de Acquaviva al padre procurador Ildefonso de Castro, Roma, 30 de junio de 1602, en ZUBILLAGA y RODRÍGUEZ, *Monumenta Mexicana*, vol. 8, p. 206.

[36] Despacho, Madrid, 6 de septiembre de 1670, en HACKETT, *Historical Documents*, p. 202. La legislación real ordenó entre 1580 y 1637 reiteradamente un examen lingüístico por el obispo correspondiente.

misioneros una larga instrucción referida a este punto. De hecho, siempre había jesuitas que aun después de vivir varios años entre los indios, apenas hablaban su lengua. Con el fin de poder confesar, anotaban las preguntas comunes en un papel, se las leían al pecador en el confesionario y después trataban de entender las respuestas. Para corregir esta situación intolerable, el padre Arjó repitió no sólo la orden de aprender la lengua, sino que también introdujo un procedimiento de exámenes. Este incluía que cada misionero nuevo, tras haber aprendido la lengua de su región, tenía que predicar un sermón de prueba ante su superior. Quien no aprobaba este examen debía recibir una sanción, pero se les concedían otras dos oportunidades para probar su capacidad. En caso de no salir aprobado en el tercer intento, al padre en cuestión le amenazaba un retiro deshonroso de las misiones. A nadie se le permitiría hacer los últimos votos sin los conocimientos lingüísticos suficientes.[37] A un misionero que ya ejercía, pero no tenía conocimientos de las lenguas, se le tendría que exhortar firmemente al aprendizaje; cada misionero debía hacer por escrito apuntes de la lengua de su distrito. Únicamente en el caso de un padre que atendiera una misión en la que se hablaban varias lenguas, se le concedía aprender sólo una de ellas. En 1740, en este contexto, se renovó la prohibición de que viviesen españoles con los padres en la misión; así se esperaba poder obligar a los jesuitas a hablar más intensamente con los indios.[38] Parece que todo esto no ayudó mucho, ya que en 1744 el visitador general Juan Antonio Balthasar emitió un juicio aniquilador acerca de la aplicación al estudio de los padres californianos: "[...] los más no saben la lengua [...] (y hay algunos que pasan de 20 y más años que la ignoran) [...] Otros saben la lengua, pero por hacérseles pesado el uso de ella, pocas veces predican".[39] En 1750 el padre José de Ortega reprendió a sus hermanos porque no

[37] Respuesta del padre general Mutio de Viteleschi al postulado de la congregación provincial de esta provincia de México, s. l., s f. [ca. 1640], AGN, Hist. 391, f. 58r.

[38] Polzer, *Rules*, pp. 109-110, 120-121.

[39] Padre visitador general Balthasar al padre provincial Cristóbal de Escobar y Llamas, México, 15 de agosto de 1745, AGN, AHH 2009, caja 1, exp. 19. Compárese: Padre Juan Antonio de Oviedo al padre provincial Escobar y Llamas, México, 9 de septiembre de 1745, en Burrus y Zubillaga, *El noroeste*, p. 36. Muy cortés el anterior gobernador de Sonora José Rafael Rodríguez Gallardo: "[...] Dios, autor de los dones, no concede en estos tiempos el de las lenguas a todos los apostólicos misioneros, como lo concedió en los tiempos primitivos de la militante Iglesia"; Informe

sabían decir las cosas más sencillas en cora y le escribió al padre provincial: "Este es [...] mi mayor dolor, no hay ni ha habido otro que sepa decir 'tráeme un plato' en cora, lengua tan necesaria para administrar a estos pobres nayares".[40] Un informe interno del año de 1764 criticaba el conocimiento insuficiente de las lenguas indias de casi todos los misioneros de Sonora (véase cuadro sinóptico). En la misma época la situación entre los misioneros de los tarahumaras tampoco era mejor, y se atribuía a la falta de material educativo adecuado.[41]

Los conocimientos lingüísticos de los misioneros de Sonora en 1764

Misionero	*Misión*	*Conocimientos*
P. Diego Barrera	Santa María Sumaca	El padre no la sabe [la lengua pima].
P. Custodio Jimeno	Guévavi	El padre [...] como tan nuevo no la sabe todavía.
P. Alonso de Espinosa	San Javier del Bac	Sabe la lengua el padre.
P. Miguel Gerstner	Sáric	Sabe Su Reverencia poco de la lengua, pero no de manera que pueda predicarles.
P. Luis Vivas	Tubutama	Sabe algo de la lengua pima, pero no lo bastante que pudiera predicarles.
P. Antonio María Bentz	Caborca	Sabe algo más la lengua de los pimas, no sé de cierto si les predica o no a sus hijos en su lengua.
P. Francisco Javier Pauer	San Ignacio	Para predicar a los hijos no me parece que sabe la lengua.
P. Ignacio Pfefferkorn	Cucurpe	El padre como ha poco tiempo que está en dicha misión no sabe todavía la lengua.

del licenciado Rodríguez Gallardo, México, 18 de agosto de 1750, AGN, Prov. Int. 176, exp. 4, f. 266v.

[40] Padre Ortega al padre provincial Juan Antonio Balthasar, Guaynamota, 29 de septiembre de 1750, en Meyer, *El Gran Nayar*, p. 114.

[41] Padre visitador Bartolomé Braun al padre provincial Francisco Zevallos, Temósachic, 23 de julio de 1764, AHPMCJ 1385.

Los conocimientos lingüísticos de los misioneros *(continúa)*

Misionero	*Misión*	*Conocimientos*
P. Francisco Loaiza	Opodepe	El padre sabe medianamente [la lengua], no lo oí predicar a los hijos, pero lo puede hacer.
P. Andrés Michel	Ures	No sabe el padre todavía la lengua de los indios, que son pimas bajos, pero quizás la aprenderá.
P. Nicolás Perera	Aconchi	Dicen sabe la lengua de sus hijos, que son ópatas, y a mí me parece que no la sabe, si no es para el gasto ordinario; había administrado a los seris en la misión que se llamaba del Pópulo; esta lengua dicen que sabe bien.
P. Francisco Villarroya	Banamichi	No sabe todavía la lengua de los indios que en un pueblo son ópatas y en los otros dos son yaquis.
P. Carlos de Roxas	Arizpe	Aunque sabe la lengua de sus hijos, que son ópatas [...], nunca les quiere predicar, sino escrita la plática en un papel se las lee en la iglesia. Oyéndome una vez a mí predicar, me dijo: "Yo no me atrevo porque no me fío de mí".
P. Bartolomé Sáenz	Cuquiárachi	Sabe la lengua ópata.
P. Jacobo Sedelmayr	Mátape	Sabe la lengua pima que no le sirve en Mátape.
P. Francisco Javier González	Tecoripa	Como tan nuevo no sabe la lengua de sus hijos, que son pimas bajos.
P. Bernardo Middendorff	Movas	No sabe todavía el padre la lengua o lenguas de sus hijos que son una mezcla de varias naciones.
P. Enrique Kürtzel	Onavas	El padre de una y otra lengua [pima bajo y eudeve] sabe lo suficiente.
P. Miguel Almela	Onapa	[pimas bajos] cuya lengua no la sabe el padre sino algunas palabras.

Los conocimientos lingüísticos de los misioneros *(concluye)*

Misionero	*Misión*	*Conocimientos*
P. José Roldán	Arivechi	Sabe la lengua ópata mejor que todos los otros padres.
P. Tomás Pérez	Saguaripa	Sabe algo de la lengua ópata, lo suficiente para entenderlos y no para predicarles.
P. Manuel Aguirre	Bacadéguachi	Sabe la lengua ópata lo suficiente para administrar e instruir a sus hijos.
P. José Och	Baseraca	Va aprendiendo la lengua ópata
P. Juan Nentuig	Guásavas	Predica a sus hijos en lengua ópata, aunque por no estar muy expedito escribe la plática, y se la dice a sus hijos en la iglesia.
P. José Garrucho	Oposura	No sabe la lengua de sus indios.
P. Alejandro Rapicani	Batuc	Sabe la lengua de sus indios, que son heguis [= eudeves].

Fuente: Padre Manuel Aguirre al padre provincial Francisco Zevallos, Bacadéguachi, 18 de febrero de 1764, AHH 17, exp. 22.

Aquí se deben mencionar las distintas apreciaciones que los jesuitas hicieron de las lenguas indígenas. Una y otra vez comentan las grandes dificultades para traducir los conceptos de la religión cristiana y del orden social europeo a voces indígenas.[42] En pima, el padre Pfefferkorn no encontró las palabras correspondientes para "Dios, espíritu, alma, salvación, inmortalidad, voluntad, memoria, intelecto, fe, esperanza, amor, virgen, encarnación, resurrección, cielo, infierno, eternidad, penitencia, confesión, adoración, veneración, virtud, vicio" y muchas otras. Si en la época colonial objetos desconocidos como cuchillo, cuchara, tenedor o caballo se podían expresar con palabras desfiguradas prestadas del español, los conceptos abstractos religiosos, por el contrario, obligaban a

[42] ACOSTA, *De procuranda*, pp. 59, 363. Veánse las explicaciones acerca de la traducción de la palabra "alma" al tepehuan en RINALDINI, *Arte de lengua tepeguana*, p. 4. También BURRUS, "The Language Problem", pp. 163-164, y REINHARD, "Sprachbeherrschung", pp. 13-14.

complicadas circunlocuciones y explicaciones, lo que llevaba a los padres a los límites de su capacidad de imaginación, y con frecuencia los dejaba con la duda acerca del éxito de sus esfuerzos.[43] Aun en los casos en que se conocían las palabras correctas, a veces parecía que no era posible hacerse entender del todo, ya que se partía de diferentes semánticas e imaginarios. La luna no era lo mismo para un indio californiano que para un europeo al finalizar el siglo XVII.[44] Se fue haciendo cada vez más frecuente que los padres mencionaran esta dificultad como una prueba de lo primitivo de estas lenguas, y como expresión de lo primitivo de las culturas tratadas. Siguiendo una larga tradición que remonta hasta Aristóteles, los jesuitas no dejaban lugar a duda que todas las culturas indígenas eran de carácter bárbaro.[45] A una cultura bárbara sólo podía corresponder una lengua bárbara,[46] o como lo aseveraban los filósofos de la antigüedad —y fray Bartolomé de las Casas relativizaba en vano su validez—, quien hablara un idioma que no fuera el griego, el latín o, en este caso, una lengua cristiana, era automáticamente bárbaro.[47] Esta diferenciación fue incluida cada vez más en un esquema temporal o de historia evolutiva, y las divergencias de las normas de Occidente fueron vistas como subdesarrollo. De esta manera el respeto de los europeos por las culturas extrañas fue disminuyendo durante el siglo XVIII visiblemente, para posteriormente casi desaparecer en el siglo XIX.[48] Esta valoración de las culturas indígenas abarcaba también el área de los idiomas.[49] A veces era suficiente que la pronunciación fuese difícil para los españoles, como para definir algunas lenguas

[43] Pfefferkorn, *Beschreibung*, vol. 2, p. 246; Baegert, *Nachrichten*, pp. 184-192; compárese Pagden, *The Fall*, pp. 183-184.

[44] "Habíase predicado en la primera doctrina de esta visita contra los adoradores de la luna, que adoraban un tizón, sin hacer caso de la persona que se lo daba, lo cual es cosa de risa, y se rieron con la comparación de compararse su luna, que adoran, con un tizón"; Padre Juan María Salvatierra al padre procurador Juan de Ugarte, Loreto, 9 de julio de 1699, en Bayle, *Salvatierra*, p. 122.

[45] Acosta, *De procuranda*, pp. 45-47, 220-221.

[46] Baegert, *Nachrichten*, p. 175.

[47] Las Casas, *Apologética historia sumaria*, vol. 2, pp. 638-639.

[48] Reinhard, "Gelenkter Kulturwandel", pp. 529-532.

[49] Para la integración precisa del trato con las lenguas indígenas en la historia de la cultura, véase Reinhard, *Humanismus*, pp. 8-10, 21-22. Compárese Mignolo, *The Darker Side*, pp. 43-44.

como bárbaras.[50] Al padre Baegert sus dificultades con el lenguaje de los californianos lo indujeron a designar a los indios como demasiado tontos para aprender su propio idioma, porque lo hablaban de manera diferente que él.[51]

Empero también hubo algunos padres que le reconocieron a las lenguas indígenas su propia complejidad.[52] Así, el padre Adán Gilg se sorprendió por el gran número de designaciones de los diferentes grados de parentesco de los seris, totalmente inusuales en Europa.[53] También el padre Mateo Steffel defendió el idioma tarahumara contra los reproches de una gran pobreza: aunque consideró que era pobre en palabras, subrayó en cambio una estructura compleja y una riqueza en su morfología.[54] Sin embargo, para Pérez de Ribas lo bárbaro de las lenguas indígenas no se encontraba en sus características lingüísticas, sino en los contenidos transmitidos por ellas; fue sólo hasta que los jesuitas aprendieron a expresar los misterios de la religión cristiana en las lenguas indígenas que les fue quitada su barbarie y experimentaron un ennoblecimiento de su naturaleza.[55] Para los indígenas esto

[50] "[...] bárbaros [idiomas] [...] que en la pronunciación parece que no tienen caracteres"; Informe del padre Francisco Domínguez, Navojoa, 8 de febrero de 1744, BLB, M-M 1716. O: "[...] y las lenguas tan bárbaras y difíciles que algunas de ellas, cuando las hablan, más parece su pronunciación zumbido o rumor confuso de animales que articulación de voces humanas, porque para hablar igualmente usan de las narices y de la lengua"; Padre Gaspar Trujillo, Informe de la misión de Nuestra Señora de Loreto en Californias, s l., 1744, BLB, M-M 1716. Este argumento superficial fue rechazado por BAEGERT, *Nachrichten*, p. 177, y lo comparó con los prejuicios de los italianos contra lo alemán y de los alemanes contra lo polaco.

[51] Padre Juan Jacobo Baegert al padre Georg Baegert, San Luis Gonzaga, 26 de septiembre de 1761 en NUNIS y SCHULZ-BISCHOF, *Letters*, p. 204.

[52] "Y aunque estas lenguas sean bárbaras, es cosa que admira el ver que siéndolo, observan sus reglas, su formación de tiempos y casos, sus derivaciones de nombres y las demás reglas de arte y lenguas muy elegantes"; PÉREZ DE RIBAS, *Historia*, vol. 1, p. 144; "[...] sus exquisitos modos de hablar; *ibid.*, vol. 1, p. 226.

[53] Padre Gilg al padre Johann Walt, Pópula, febrero de 1692, en STÖCKLEIN *et al.*, *Der Neue Welt-Bott*, vol. 1, parte 2, p. 78.

[54] STEFFEL, "Tarahumarisches Wörterbuch", pp. 297-299.

[55] "[...] parece que les han quitado la fiereza y barbaridad que ellas tenían, y explicado y dado a entender en ellas a sus naturales los más altos misterios de nuestra santa fe"; PÉREZ DE RIBAS, *Historia*, vol. 2, p. 233. Compárese: Pastoral del arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana, México, 6 de octubre de 1769, en SOLANO, *Documentos*, p. 243.

equivalía a que sólo aprendían a hablar realmente por medio de los jesuitas, así como los niños aprenden de sus padres.[56] Para el historiador es divertido, quizá también decepcionante, observar cómo autores actuales desarrollan jerarquizaciones parecidas y al hacerlo rebajan el español o el portugués a idiomas tercermundistas, inservibles para la modernidad.[57]

En suma, la comunicación entre los jesuitas y los indígenas siguió siendo difícil, a pesar de todos los esfuerzos, y el que se ayudaran con las manos y los pies sólo la facilitó un poco.[58] En vista de los diferentes trasfondos culturales, de la relación desigual entre ambas partes y del desprecio y la animadversión seguramente mutuos, no era posible que la comunicación fuese funcional. Aun en aquellos casos donde el misionero y el indio creían haberse comprendido correctamente, con frecuencia no era verdad, pues habían entendido algo diferente de lo que habían querido decirse.[59] El hecho de que una parte considerable de los mismos misioneros, dentro de las posibilidades limitadas mencionadas, ni siquiera aprendiera medianamente el idioma se presenta como un punto completamente descuidado en las numerosos análisis sobre este tema.

[56] "[...] los indios [...] parecen niños balbucientes en comparación de estos padres lenguas, que en todo son sus maestros"; PÉREZ DE RIBAS, *Historia*, vol. 2, p. 233.

[57] Mignolo ve el comienzo de este desarrollo al iniciarse la Edad Moderna: "English, French, and German constitute themselves as the languages of modernity and of the 'heart of Europe' (according to Hegel), relegating Castilian and Portuguese as languages not well suited for scientific and philosophical discourses"; MIGNOLO, *The Darker Side,* p. viii. "Castilian became a second-class language in relation to languages of european modernity [...] mainly because Castilian had lost its power as a knowledge-generating language"; *ibid*, p. ix. Con apoyo en esta situación, Mignolo justifica también por qué él como argentino escribe en inglés: "Writing in Spanish means, at this time, to remain at the margin of contemporary theoretical discussions", *ibid*, p. viii. Una parte de la investigación norteamericana parece haber hecho suya esta argumentación y aparentemente por principio no cita obras en español, a menos que se trate de fuentes o clásicos que no se pueden ignorar; véanse p. e. WEST, *Sonora*, o LANGER y JACKSON, *New Latin American Mission History.*

[58] "El padre Agustín de Arreola [...] sabe la lengua *y,* por mejorarla, se vale de pies y manos"; Padre visitador general Juan Antonio Balthasar, Información de los padres de la provincia de Sinaloa, Durango, marzo de 1745, en BURRUS y ZUBILLAGA, *El noroeste*, p. 118.

[59] REINHARD, "Gelenkter Kulturwandel", p. 589.

INTENTOS PARA MODIFICAR EL PANORAMA LINGÜÍSTICO DEL NOROESTE

No faltaron ideas y planes para la unificación lingüística del área de las misiones. De tal manera, el padre Lamberto Hostell en California recibió la promesa de unos gentiles de la región de San Luis Gonzaga, dispuestos a convertirse, que aprenderían guaycuru, la lengua de sus vecinos, en vez de él tratar de familiarizarse con otra lengua.[60] Más tarde, parece que en Sonora —pero muy posiblemente sin la intervención de los jesuitas— el pima se convirtió en una especie de *lingua franca*.[61] Más importantes fueron las reflexiones tocantes a mexicanizar toda la Nueva España, es decir, introducir la lengua mexicana (náhuatl), la lengua del centro de México, entre todos los nativos. Esto lo exigieron, por ejemplo, los sacerdotes que trabajaban en la Nueva Galicia ya desde 1550; mas poner en práctica su deseo fue prohibido ese mismo año. No obstante, en 1570 Felipe II permitió que los franciscanos lo convencieran y promulgó un decreto que declaraba el náhuatl como el idioma oficial de los indios de la Nueva España.[62] Efectivamente, el náhuatl, intitulado por los españoles como lengua general regional, se extendió en la época colonial más allá de su área original (como el quechua en el área de los Andes). En todo el occidente de México, desde el actual Guerrero hasta Sinaloa, se puede observar durante el primer siglo del dominio español el desplazamiento de las lenguas originales por un náhuatl fuertemente mezclado con elementos autóctonos, llamado mexicano corrupto.[63] Se dice que sobre todo los franciscanos trataron de simplificar las misiones en el norte de esa forma y predicarles a los indígenas sólo en náhuatl. En 1592, esto lo reconvencionó el gobernador de Nueva Vizcaya, Rodrigo del Río y Loza, y lo utilizó

[60] Informe del padre Hostell, San Luis Gonzaga, s. f. [1744], en BURRUS y ZUBILLAGA, *Misiones*, p. 264.

[61] PFEFFERKORN, *Beschreibung*, vol. 2, pp. 241-242.

[62] Fray Rodrigo de la Cruz a Carlos I., Ahuacatlán, 4 de mayo de 1550, en SOLANO, *Documentos*, pp. 45-46; Carlos I al virrey [¿Luis de Velasco?], s. l., 7 de julio de 1550, en *ibid*., p. 51; SUÁREZ ROCA, *Lingüística misionera*, pp. 257-264; MIGNOLO, *The Darker Side*, p. 56.

[63] POESCHEL, *Archäologie*, pp. 133-134.

como argumento para encargar la misión del noroeste exclusivamente a los jesuitas.[64]

Con todo eso, el náhuatl fue introducido también en Sinaloa al implantarse las misiones, a lo que seguramente contribuyó en forma importante la inmigración de los indios del sur. En vista de que también muchos españoles lo entendían, poco después de 1600 ya fungía como *lingua franca*.[65] Un cierto parecido de las lenguas utoaztecas de Sinaloa con el náhuatl y contactos precoloniales de la región con el espacio cultural mesoamericano, posiblemente favorecieron esta situación puesto que la crónica escrita hacia 1650 por fray Antonio Tello cuenta que ya en 1531 los hombres de Nuño de Guzmán, en su avance hacia el noroeste hasta el área del río Sinaloa, pudieron darse a entender en náhuatl.[66] Efectivamente, las misiones de Sinaloa fueron parcialmente mexicanizadas[67] y el náhuatl también encontró en la región de los acaxees, xiximes, tepehuanes y tarahumaras cierta difusión, después de que ya a mediados del siglo XVI Francisco de Ibarra había llevado un gran número de indios del centro de México a la Nueva Vizcaya.[68] En

[64] Gobernador Rodrigo del Río y Loza a Felipe II, Durango, 8 de noviembre de 1592, en ZUBILLAGA y RODRÍGUEZ, *Monumenta Mexicana*, vol. 5, p. 20. También: Virrey Luis de Velasco a Felipe II, México, 6 de abril de 1594, en *ibid.*, vol. 5, pp. 219-220.

[65] "[...] la lengua mexicana, que desde la fundación se les introdujo"; Informe del padre José Palomino, Guásabe, s. f. [15 de noviembre de 1744], BLB, M-M 1716. Aparentemente ya en 1594 había en Sinaloa un número considerable de indios mexicanos y tarascos; PÉREZ DE RIBAS, *Historia*, vol. 1, pp. 143, 181, 202, 221.

[66] TELLO, *Libro segundo*, p. 178. Por el contrario REFF, *Desease*, p. 103, escribe que, según Nuño de Guzmán, en la tercer década del siglo XVI no se hablaba náhuatl en ningún lugar al norte del río Piaxtla.

[67] En 1621 los indios de Tereco (entre la villa de Sinaloa y el río Mayo) recibieron al padre Pedro Méndez "cantando a lo mexicano"; Padre Méndez al padre provincial Nicolás de Amaya, s. l., 1621, en ZAMBRANO y GUTIÉRREZ CASILLAS, *Diccionario*, vol. 9, pp. 422-423. También: Relación del padre visitador general Juan Ortiz Zapata, s. l., 1678, AGN, Mis. 26, f. 262r (sobre Vaca), f. 263r. (Tehueco), f. 263v. (Mochicahui, Zuaque, Ahome y Ocoroni) f. 264r. (Guásabe), f. 265r. (Nío, Bamoa). "[...] en Sinaloa y todas las misiones de aquel río, los indios usan del idioma mexicano [...], es verdad que lo más de la gente de aquel curato son de razón y hablan en castilla; pero éstos tienen porción de indios sirvientes que hablan la lengua mexicana"; Padre Juan Lorenzo Salgado al padre provincial Salvador de la Gándara, Huíribis, 19 de julio de 1766, AGN, Jes. 1-16, exp. 38, f. 212r.

[68] "Muchos saben, entienden y hablan la lengua mexicana, que es grande alivio para los ministros, que es bien que la sepan por ser tan general en las Indias"; Padre

Nayarit se dio alguna divulgación del náhuatl desde antes de la llegada de los jesuitas, debido a que los coras hacían uso de él en sus tratos comerciales.[69] En el catálogo de las misiones de 1662 el avance del náhuatl es claramente visible. Algunas misiones, cuya lengua después es mencionada como "mexicano", en aquel entonces eran todavía bilingües, por ejemplo Mocorito, Bamoa, Ocoroni, Nío, Toro o Satevó.[70] Posteriormente el padre Bernardo de Mercado, quien redactó una gramática del mexicano corrupto, se alegró por la nahuatlización de Chicorato, Ohuera y Bacubirito, "ya hoy hablan todos la lengua mexicana, si bien tan corrupta que del todo es lengua aparte y distinta de la mexicana que se habla en la corte y la que se habla en el obispado de Guadalajara".[71] Acerca de las razones de por qué este proceso aparentemente se detuvo en gran parte en el río Mayo,[72] sólo se puede hacer conjeturas. Es posible que se haya renunciado a ideas correspondientes, cuando se demostró que no se podría lograr una homogeneización completa del mapa lingüístico. Con todo, en 1744 todavía se contaba en Sinaloa con catorce pueblos con lenguas o dialectos propios; uno de ellos eran los

Gerónimo de Figueroa, Puntos de anua de estos diez años que he residido en este partido de San Pablo [...] desde el año de 1652 hasta este de 1662, AGN, Jes. 3-15; Anua de San Miguel de las Bocas, s. l., s. f. [1662], AGN, Mis. 26, exp. 2, f. 160r. "Las lenguas son varias porque en unos pueblos hablan la lengua sobaiba, en otros la acaxee, y otros la xixime. La cual sólo los naturales hablan entre sí, pero en común hablan la lengua mexicana todos, si no es uno u otro viejo, y rezan y saben la doctrina en el mismo idioma mexicano, y muchos de ellos entienden y hablan la lengua castellana"; Relación del padre visitador general Ortiz Zapata, s. l., 1678, AGN, Mis. 26, f. 242r., *ibid.*, ff. 268v.-269r. (Tamazula y Banupa; en Soyotitlán se hablaba acaxee, "por ser esta gente serrana"). "[...] gente muy ladina y que ya no hablan la lengua tepehuana sino en mexicano y aun castilla"; *ibid*, f. 243r (Santiago Papasquiaro); Cramaussel, *La provincia de Santa Bárbara*, p. 38.

[69] "Algunos, especialmente apóstatas o los que frecuentaban los lugares circunvecinos, saben lengua mexicana, aunque muy silvestre, y eso más en cosas de comercio. Pero mujeres y niños y más de la mitad de los varones sólo entienden su nativa lengua"; Padre Urbano de Covarrubias, Relación sumaria de la provincia del Nayar, s. l., 1725, AGN, Prov. Int. 85, f. 66r.

[70] Catálogo de todas las misiones de la provincia de la Nueva España de la Compañía de Jesús, 1662, en Alegre, *Historia*, vol. 3, pp. 353-358.

[71] Relación del padre Mercado, Chicorato, 21 de enero de 1744, en Burrus y Zubillaga, *Misiones*, p. 57.

[72] Una excepción sería Onavas: "hablan muchos de la lengua mexicana"; Relación del padre visitador general Ortiz Zapata, s. l., 1678, AGN, Mis. 26, f. 253v.

mexicanos.[73] También es posible que la inmigración de los indígenas disminuyera considerablemente al iniciarse el siglo XVII, puesto que en el centro de México su número se redujo a un mínimo por las epidemias, y al mismo tiempo su libertad de movimiento fue reducida cada vez más. Seguramente también fue importante que en Sonora, donde la situación lingüística era más uniforme que en Sinaloa,[74] la necesidad de homogeneizarla no se considerara tan prioritaria.

Los españoles del Nuevo Mundo sabían bien que la conservación de las lenguas autóctonas constituía la base para que los viejos conceptos, creencias y costumbres paganos siguieran vivos. Realmente en 1768 la casi extinta lengua de los tecualmes en Nayarít se utilizaba para los cultos paganos que habían sobrevivido o vuelto a renacer.[75] De ahí que se levantaran cada vez más voces que exigían la imposición de una política hispanizadora.[76] Ya desde fines del siglo XV, Elio Antonio de Nebrija había afirmado en su gramática del castellano que en la historia la expansión política siempre estuvo ligada a la lengua. Así lo habían hecho los griegos y los romanos, y los españoles deberían ponerse la misma meta. Bernardo Alderete lo formuló en forma más tajante un siglo después: la expansión de un imperio debería llevar forzosamente a la extinción de las lenguas originales de una región conquistada.[77] Aun cuando a principios del siglo XVI la gramática de Nebrija fue enviada en considerables cantidades a América, para ser utilizada ahí en la enseñanza de los hijos de los caciques indígenas, el eco político de esta demanda fue inicialmente débil.[78] Es cierto que la Corona emitió varios decretos al respecto. En 1690 por ejemplo ordenó que en México, al elegir los funcionarios de las comunidades indígenas, se diera preferencia a personas con conocimientos del español como incentivo mayor para

[73] Informe del padre Francisco Domínguez, Navojoa, 8 de febrero de 1744, BLB, M-M 1716.

[74] Véase p. e.: Relación del padre visitador general Ortiz Zapata, s. l., 1678, AGN, Mis. 26, ff. 262r- 266v.

[75] Compárese: "Todos los pueblos y todas las naciones que usan su lengua natural son sospechosos"; Fray Antonio Arías de Saavedra al padre fray Francisco Treviño, Acaponeta, 26 de marzo de 1673, en CALVO, *Los albores*, p. 307.

[76] REINHARD, "Sprachbeherrschung", pp. 13-15; SUÁREZ ROCA, *Lingüística misionera*, pp. 264-272.

[77] KLEIN, "Nebrija", pp. 295-298.

[78] TORRE REVELLO, "Las cartillas", pp. 215-216; MIGNOLO, *The Darker Side*, pp. 29-32, 38, 49.

aprender el idioma.[79] En 1750 el antiguo gobernador de Sonora, José Rafael Rodríguez Gallardo, se declaró una vez más decisivamente en favor de hispanizar a los indios, lo que parece que para él era sinónimo de civilizarlos.[80] Y finalmente, también la Iglesia empezó a ver en la hispanización un alivio de su tarea.[81] Sin embargo, las autoridades se mostraban en general bastante inconsistentes y hasta contradictorias en su política lingüística. El interés oficial por este tema en aquel entonces, en última instancia, no correspondía a la importancia que le atribuyen observadores actuales, quienes han sido socializados dentro de los conceptos de nación y estado nacional. Al final se volverá sobre el tema.

Entre los jesuitas del noroeste mexicano casi no existen documentos que hablen de una política hispanizadora bien encauzada. Sólo a indígenas escogidos se les concentraba para instruirlos en el español en el colegio de Sinaloa o en las escuelas fundadas en algunas de las misiones. Ya el padre Acosta se había dado cuenta que era completamente irreal albergar la esperanza de que todos los indios aprendiesen en corto tiempo el suficiente español para entender el mensaje cristiano. Era simplemente más práctico que los pocos sacerdotes aprendieran las lenguas

[79] Por ejemplo: Real cédula, Valladolid, 7 de junio de 1550, en SOLANO, *Documentos*, pp. 49-50; Real cédula, San Lorenzo, 4 de junio de 1586, en *ibid.*, p. 87; Real cédula al gobernador de Trinidad y Guayana, Madrid, 31 de diciembre de 1689, en *ibid.*, p. 197. Real cédula, Buen Retiro, 25 de junio de 1690, en *ibid.*, p. 207; Real cédula, Buen Retiro 30 de mayo de 1691, en *ibid.*, pp. 209-211. Véase también BURRUS, "The Language Problem", p. 163.

[80] Informe del licenciado Rodríguez Gallardo, México, 18 de agosto de 1750, AGN, Prov. Int. 176, exp. 4, ff. 265r.-267v.

[81] Así el obispo de Oaxaca exigió la introducción del castellano en su diócesis, en la que se hablaban 24 lenguas: "[...] algunas voces tan ásperas y difíciles de pronunciar que se articulan parte por las narices y parte por la garganta y por eso son imposibles de escribir y de gravísimo cuidado suyo hallar ministros idóneos en tanta variedad de idiomas"; Real cédula, Buen Retiro, 25 de junio de 1690, en SOLANO, *Documentos*, p. 207. "Deseamos, pues, que las ovejas entiendan la voz y silbo común de los pastores, no que éstos se acomoden precisamente al balido vario de las ovejas. [...] Al principio de la conquista fue indispensable a los ministros evangélicos dedicarse al idioma para lograr la conversión y hoy cesa ya enteramente este motivo [...]"; Pastoral de arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana, México, 6 de octubre de 1769, en *ibid.*, pp. 244-245. En 1702 el entonces arzobispo y virrey Juan de Ortega Montañez dijo al padre Francisco María Píccolo, que la enseñanza de los californianos debía realizarse en español, lo que Píccolo rechazó; Padre Píccolo al padre general Tirso González, México, 19 de mayo de 1702, en Píccolo, *Informe*, p. 103 .

indias.[82] Hay que contar también con una considerable resistencia entre los vencidos a adoptar el habla de sus opresores.[83] Las traducciones del catecismo y de las oraciones a un gran número de idiomas indígenas, surgió por lo tanto en primer lugar de razonamientos prácticos, y no debería interpretarse como un elemento de una política de inculturación[84] de la doctrina cristiana dentro de la cultura de los indios.

A la larga el español se expandió irremediablemente. En los alrededores de la villa de Sinaloa, en algunos de los pueblos-misión más antiguos la hispanización fue temprana, estuvo unida a un amplio mestizaje. Aquí no se puede decir con seguridad si los nativos cambiaron, o si simplemente fueron desplazados por inmigrantes. Los jesuitas, unos más satisfechos, otros menos, se sometieron a este desarrollo,[85] y como era su costumbre, adecuaron su proceder a las situaciones dadas. En las regiones donde los indios habían mantenido su lengua, predicaban en lengua indígena, en otras en español. En las zonas de transición había un sermón en la mañana en español y otro en la tarde en indígena.[86] Hacia fines de la época jesuítica el conocimiento del español entre los ópatas estaba muy extendido y había desplazado parcialmente a la lengua autóctona;[87] en otras misiones ante todo los hombres eran ya bilingües.[88] También en muchas partes de la Baja California, de la sierra Tepehuana y en los márgenes de la Tarahumara el proceso de hispanización avanzaba con rapidez.[89] Sin embargo, no siempre se dio en forma lineal. Por ejemplo en Huejotitlán, habitado desde 1745 en su

[82] Acosta, *De procuranda*, pp. 357-359.

[83] "[...] de ser los indios no sólo desinclinados del uso de la lengua española, sino que la aborrecen"; Real cédula, Madrid, 10 de junio de 1689, en Solano, *Documentos*, p. 195. Real cédula, Madrid, 7 de agosto de 1694, en *ibid.*, p. 216; Pfefferkorn, *Beschreibung*, vol. 2, pp. 240-241.

[84] Sobre el concepto de 'inculturación', véase p. e. Delgado, *Abschied*.

[85] Informe del padre José Palomino, Guásabe, s. f. [15 de noviembre de 1744], BLB, M-M 1716.

[86] Compárese Polzer, *Rules*, p. 51; respecto de la legislación: *Recopilación*, libro 1, título 13, ley 5.

[87] Padre Manuel Aguirre al padre provincial Zevallos, Bacadéguachi, 18 de febrero de 1764, AGN, AHH 17, exp. 22; Informe del padre Cristóbal Lauria, Saguaripa, 29 de julio de 1744, en Burrus y Zubillaga, *Misiones*, p. 161.

[88] Respuesta del padre Alejandro Rapicani a una carta circular del padre visitador Carlos de Roxas, Batuc, 7 de agosto de 1749, AGN, AHH 278, exp. 17, ff. 6v.-7r.

[89] Barco, *Historia*, pp. 176, 181. Decorme, *La obra*, vol. 2, p. 76.

mayoría por inmigrantes, primero los recién llegados se tepehuanizaban; no obstante se observaba al mismo tiempo un creciente bilingüismo. "Los indios de San Gerónimo [de Huejotitlán]", escribió un misionero,

> se dicen tepehuanes porque, aunque no han quedado más que dos o tres descendientes de los tepehuanes antiguos, y los demás son advenedizos de varias partes, todavía conservan la lengua tepehuana para hablar entre sí; el tarahumara no lo saben; y todos, hasta los pequeñitos, hablan siempre en la castellana y con perfección.[90]

En Coyáchic, ya en 1725, la religión cristiana se enseñaba en español, mas al confesarse los habitantes insistían en utilizar el tarahumara.[91] La situación era distinta en los alrededores de la villa de Sinaloa y en la Tarahumara Baja, donde se observó cierta nahuatlización. Pero ésta fue un fenómeno pasajero o concomitante de la hispanización.[92] La victoria definitiva del castellano, sin embargo, sucedió en la época de la Independencia y construcción de la nación de México, cuando la necesidad de un idioma nacional único, común y unificador obtuvo una nueva dimensión. Pero este proceso no ha terminado hasta hoy, y todavía se habla una serie de lenguas autóctonas en la antigua región de las misiones jesuitas, aunque con frecuencia sólo por un número limitado de personas.

En este contexto sigue siendo una pregunta abierta la de si algunas de las lenguas del noroeste se extendieron a costa de otras, o si por lo menos las diferencias en los dialectos dentro de las diversas lenguas fueron disminuidas o hasta eliminadas por la obra de los jesuitas, lo que pudo haber sido significativo en el fortalecimiento de las identidades étnicas. La concentración en los asentamientos de las misiones de grupos que originalmente vivían separados, el trabajo común de indios de origen diferente o los sermones y la enseñanza de los jesuitas, quienes en general sólo dominaban una variante de la lengua (posiblemente

[90] Informe del padre Juan Antonio Núñez, Huejotitlán; 25 de octubre de 1745, en Burrus y Zubillaga, *Misiones*, pp. 211-212.

[91] Padre Juan de Güenduláin al padre provincial Gaspar Roder, Cócorim, 22 de diciembre de 1725, AGN, Hist. 20, exp. 3, f. 24r.

[92] "[...] fuera de la lengua natural es común entre ellos la mexicana, y es raro el que ha nacido en el pueblo que no entienda y aun hable la española"; Anua de San Miguel de las Bocas, s. l., s. f. [1662], AGN, Mis. 266, exp. 2, f. 160r.

aprendida mediante material escrito defectuoso), podrían haber colaborado o intervenido en este desarrollo. El padre José de Ortega encontró para el cora de Nayarit, por ejemplo, tres variantes de dialectos, pero en su diccionario se decidió por la de los moradores de su misión, ya que "éstos hablan la lengua, a mi corto juicio, más propia, y [...] por la ventaja de ser de todos entendida".[93] En Europa, la imposición de los idiomas homogeneizados, impulsados a costa de los dialectos, estuvo ligada estrechamente a la alfabetización general y a la redacción de diccionarios y gramáticas oficiales. Este tipo de textos ya existía para numerosas lenguas indígenas antes de que se elaboraran para la mayoría de los idiomas europeos. A pesar de ello, no pudieron lograr el mismo efecto en América, incluyendo el noroeste de la Nueva España, ya que no eran leídos por los que en realidad hablaban el idioma, los indios. No fueron redactados para fortalecer un idioma nacional, sino como instrumento para colonizar a los hablantes. Con todo, sí se dio en el noroeste un desplazamiento interno de las fronteras lingüísticas cuyo proceso exacto, por cierto, queda poco claro en términos generales. En Baca y Huites, donde en el siglo XVIII se hablaba el mayo, habían existido en 1662 otras dos lenguas; probablemente se trataba de dos dialectos del cahita.[94] Ya al inicio de la Conquista parece que algunos huites habían adquirido la lengua de los indios de Sinaloa, otra variante del cahita.[95] En Nuri originalmente se hablaba una lengua propia que con el tiempo y seguramente también como consecuencia de inmigraciones y reasentamientos, fue sustituida por eudeve, cahita y pima.[96] Algunas

[93] ORTEGA, *Vocabulario.* Compárese "[...] las rancherías que son como distintos gremios que cada uno suele tener a veces su voz totalmente distinta para una misma cosa. [...] para aprender nosotros una voz preguntada a distintos naturales, todos la dicen diversísima o en las letras o en el acento"; Padre Urbano de Covarrubias, Relación sumaria de la provincia del Nayar, s. l., 1725, AGN, Prov. Int. 85, f. 66r.

[94] Catálogo de todas las misiones de la provincia de Nueva España de la Compañía de Jesús, 1662, en ALEGRE, *Historia*, vol. 3, p. 353.

[95] PÉREZ DE RIBAS, *Historia*, vol. 1, pp. 355-356.

[96] "La lengua propia que llamaban taparantana ya casi no la usan, hablan todos unos en hegüe [eudeve] y otros en la lengua cahita"; Relación del padre visitador general Juan Ortiz Zapata, s. l., 1678, AGN, Mis. 26, f. 254r. Según CAÑAS, "Relación", p. 285, en 1730, los habitantes de Nuri eran pimas. "[...] son mixtura de varias naciones de indios, mas prevalece la lengua pima"; Visita del padre visitador general José de Utrera, 1755, WBS 67, p. 94. Según la noticia de la visita general del padre Ignacio Lizasoáin, WBS 47, eran pimas y yaquis, y finalmente JANUSKE, "Breve

de las etnias menores del noroeste, y con ellas sus lenguas, se diluyeron durante los movimientos de la colonización. Así, ya antes de 1700, los tarahumaras tomaron casi completa posesión de la sierra de Chínipas, que originalmente mostraba un colorido mosaico de pueblos. Ciertamente no queda claro si se trata de una continuación de migraciones prehispánicas o de un proceso fomentado por la misión; y si las lenguas originales de la región realmente fueron idiomas distintos o sólo dialectos del tarahumara.[97] En 1676 en Tutuaca vivieron tepehuanes (seguramente se trataba de pimas) y tarahumaras que hablaban una lengua mixta.[98] Posteriormente este pueblo también se consideró como un asentamiento puramente tarahumara. Algunos poblados en Sinaloa, originalmente señalados como etnias diferentes, posteriormente hablaron cahita, otros —como ya se mencionó— náhuatl o también español.[99]

El padre Pedro Méndez afirmó que indígenas de esta región propusieron voluntariamente renunciar a su lengua, para poder asentarse en la misión de los tehuecos, sus vecinos, sugerencia que el misionero contó haber aceptado gustosamente.[100] Esta historia parece poco creíble en sus detalles, pero posiblemente apunte a la dinámica de cambio que realmente se dio.

informe", p. 208: "La lengua que ordinariamente se habla es la yaqui, aunque todos los más saben la castellana, en que rezan."

97 Véase p. e. acerca de los guarijíos: "[…] la lengua en ambos pueblos [Santa Inés de Chínipas y Guadalupe] […] según se ha reconocido es la misma que la tarahumara, aunque varían algo, principalmente en la gramática"; Relación del padre visitador general Juan Ortiz Zapata, s. l., 1678, AGN, Mis. 26, f. 260v. En Guazápares también se hablaba guarijío, "aunque ya más parecida a la tarahumara, por confinar más de cerca con esta nación, y aun comunmente los naturales se reputan por tarahumaras"; *ibid.*, f. 261r. "[…] los de estos pueblos y partidos asentados son tarahumares"; Padre Nicolás de Prado al padre provincial Antonio Núñez, Santa Inés de Chínipas, 4 de julio de 1680, AGN, Hist. 391, f. 286r.

98 Padre José Tardá y padre Tomás de Guadalajara a padre provincial Francisco Ximénez, 2 de febrero de 1676, AGN, Mis. 26, f. 220r.

99 Reff, *Desease*, p. 227.

100 Pérez de Ribas, *Historia*, vol. 1, p. 312.

CONCLUSIÓN

Los resultados de los datos recopilados se pueden resumir como sigue:

1. La dedicación de los jesuitas a las lenguas vernáculas nació en primer lugar de cuestiones prácticas y no por respeto a las culturas indígenas.

2. Los éxitos de los padres en el aprendizaje de las diferentes lenguas y dialectos siempre fueron deficientes, por lo que la conversión efectiva de los indios en sus propias lenguas, es decir la explicación y la imposición de la religión católica y de la cultura europea, por un lado, y la exploración y la extinción de los conceptos religiosos de los indios, por el otro, se vio obstaculizada por limitaciones lingüísticas (aparte las numerosas dificultades de otra índole).

3. Por lo tanto, los jesuitas no estaban en contra de la transformación lingüística de los indígenas; no lucharon contra la fusión de grupos de dialectos, como tampoco contra la nahuatlización o hispanización.

4. Las modificaciones lingüísticas se acompañaron de cambios del mapa étnico, fortaleciéndose mutuamente los dos procesos.

Claro que la transformación observada no fue puesta en marcha exclusivamente por la política lingüística jesuita. Otros aspectos del programa de misiones fueron más importantes, como la organización de las congregaciones, el trabajo incansable de los padres para 'civilizar' la cultura indígena cotidiana, así como la influencia de los españoles seglares, que intercambiaban bienes con los indios, y se los llevaban a las minas o a las haciendas, ya sea con promesas de ventajas materiales mayores o utilizando medidas coercitivas como el repartimiento. Con especial vigor se procuró imponer la religión cristiana. Sin duda los indígenas fueron transformados profundamente, tanto en su religión, como en su cosmovisión, lo que en primer lugar puso en entredicho su identidad cultural y étnica. Sin embargo no se convirtieron en cristianos españoles. Antes bien, lograron combinar la doctrina de los misioneros con elementos de su antigua fe y adaptarla a sus propias necesidades y conceptos. La religión nueva, introducida por los misioneros e interpretada por los indios, pudo como consecuencia integrarse de tal manera a su vida étnica, que a la larga se convirtió con frecuencia en un factor sustentador de su identidad.[101]

[101] Compárese Reinhard, "Sprachbeherrschung", p. 16.

El aferrarse a una lengua materna diferente al idioma de los dominadores, lo que los jesuitas en realidad más bien fomentaron, fue aquí —como en toda situación de colonización— una de las posibilidades de resistencia pasiva más importantes, y representa hasta hoy un factor sustancial para la conservación de las culturas indígenas y sus identidades particulares. Su sobrevivencia dentro del conjunto de súbditos de la Corona de Castilla, sin embargo, no sólo se debió al fracaso o a la inconsistencia de la política jesuita, o a la porfiada y tenaz resistencia de los indios. Más que nada se hace evidente aquí una postura ambivalente del programa de misiones; es más, de la política indígena general de los españoles ante la aspirada transformación de los indios, que encontró en la política lingüística una expresión muy clara. Existió un cierto interés en la hispanización de los indios, pero esto no quiere decir que se les quería convertir en españoles. La población nativa tenía en América una clara función económica como agricultores, como fuerza laboral y como contribuyentes, así como también se les asignó un papel inequívoco social como subordinados de los colonizadores. Al mismo tiempo la Corona les conservaba con una serie de leyes espacios políticos autónomos a los indígenas, la república de indios, para delimitar el poder de los conquistadores. Si los indios hubiesen perdido su distintividad, la sociedad colonial, la sociedad de castas, hubiese perdido su principio de orden más importante. Cualquier intento de abolir la diferencia étnica o cultural bien delimitada entre indios y españoles se hubiese equiparado casi a una revolución social. Por lo tanto, los indios tenían que seguir siendo indios, o dicho con más exactitud, los diversos pueblos indígenas tenían que convertirse en indios, en los términos deseados por el sistema colonial. El orden creado de esta forma se podría llamar "división cultural del trabajo", según Michael Hechter.[102] Fue protegido ideológica, jurídica y políticamente, definiendo la estratificación social por categorías raciales, lo que por lo menos originalmente correspondía a una categorización cultural. Claro que la creación de este tipo de orden social también incluía razones políticas, ya que los españoles se hubieran jugado el dominio si la represión cultural hubiese sido demasiado radical, pues los indios formaban la mayoría de la

[102] "[...] the cultural division of labor"; HECHTER, *Internal Colonialism*, p. 39; "At this stage, acculturation does not occur because it is not in the interests of institutions within the core"; *ibid.*, p. 9.

población. Asimismo, la coexistencia de numerosas identidades étnicas y lingüísticas dificultaba considerablemente una alianza entre los diferentes pueblos de América en contra de su sujeción. En consecuencia, en 1550 el rey fundamentó su prohibición de enseñarle el náhuatl a los indios de la Nueva Galicia, "porque no conviene que entre allí esta lengua, por el inconveniente que podría haber de entenderse los mexicanos con aquellos".[103]

Tampoco a los misioneros les interesaba en absoluto la comunicación entre los diferentes grupos indígenas. Cuando llegaba un mensajero *(tlatole)* de otra etnia a una población, era observado con extrema desconfianza y rápidamente se sospechaba el principio de una conspiración. Los misioneros veían con una desconfianza parecida la comprensión entre indios y colonos españoles.[104] Fue hasta el siglo XVIII, cuando el orden colonial parecía haberse afianzado y el porcentaje de los indígenas de la población total y con ello también su importancia habían disminuido considerablemente, que la hispanización ganó un mayor atractivo, para alivio de la administración.

Parecía deseable una homogeneización limitada interna de la población indígena por medio de la transmisión de numerosas normas de conducta que debían afirmar su sumisión y su utilidad, pero no su completa asimilación. En las misiones se pugnaba, por ejemplo, por convencer a los indios de cubrirse el cuerpo según los conceptos cristianos del pudor. Para esto, sin embargo, no se les vistió como a los españoles, sino más bien se buscó la adaptación a las condiciones vigentes en Mesoamérica (que naturalmente a su vez ya habían sufrido un cambio considerable y una europeización parcial durante el primer siglo de la Conquista).[105] Llama la atención que se pensara durante algún tiempo más en una nahuatlización que en una hispanización de los indios del

[103] Carlos I al virrey [¿Luis de Velasco?], s. l., 7 de julio de 1550, en SOLANO, *Documentos*, p. 51.

[104] "[...] para evitar grandísimos inconvenientes, que se siguen, sabiendo hablar los hijos en castellano"; Padre Francisco Javier Weiss al padre procurador José Hidalgo, Baborígame, 9 de septiembre de 1766, AHPMCJ 1664; Río, *Conquista*, pp. 170-174. Compárese KONETZKE, "Die Bedeutung der Sprachenfrage", pp. 112-113.

[105] "[...] veían ya los yaquis a los caciques que habían ido a verlo con caballos y otros dones que les había hecho. A las indias el traje de las mexicanas, con huipiles y naguas muy vistosas de colores y plumerías cosa tan nueva y nunca vista entre ellos"; PÉREZ DE RIBAS, *Historia*, vol. 2, p. 81. "Vanse vistiendo los níos, haciendo las mujeres huipiles de sus mantas muy grandes y muy lindos"; Padre Juan Bautista

norte. También fue esencial que se quisiera dar a la población indígena una estructura económica homogénea común, cuyo elemento nuclear era el pueblo, donde los indios debían vivir como agricultores y estar a la disposición de los recaudadores de impuestos y de los colonizadores como fuerza de trabajo. Con tal motivo, sin embargo, el esfuerzo colonial por la reeducación se impuso a sí mismo límites muy claros. Según Stefan Breuer en su interpretación del concepto de disciplina de Max Weber, mientras perdura la unidad entre hogar y trabajo, mientras los trabajadores están en posesión de los medios de producción —para usar una fórmula de Marx utilizada frecuentemente por Weber— son posibles procesos disciplinarios parciales en monasterios, cuarteles e Iglesias, pero no la adaptación de la "racionalidad" por la organización social completa, como sería indispensable para propagar la racionalización y la disciplina.[106] Los jesuitas siempre lucharon precisamente en contra de que a los indios se les separara de sus medios de producción, sus tierras. Mientras que a los indígenas se les asegurara su agricultura de subsistencia, les quedaba una identidad propia, étnica o solamente comunal, dentro de cuyo marco se podría cultivar una cosmovisión diferente a la ideología de legitimación hegemónica, pero también un idioma y una cultura propios, y con ello las posibilidades de sustraerse a una disciplina total de acuerdo con los intereses del Estado colonial.

De esta forma, la política indígena española favoreció en último término la conservación de una multietnicidad cimentada por un orden social rígido.[107] Por un lado se les negaba a los indios casi cualquier posibilidad de ascenso social, que hubiese sido un atractivo para dejar la identidad étnica; por el otro disfrutaban, precisamente dentro de los estrechos límites de la existencia a la que se les destinó, algunas ventajas legales y seguridades sociales, como por ejemplo la protección de sus tierras, lo que los motivaba a quedarse. Al mismo tiempo no faltaron en el noroeste fuerzas que contrarrestaban el mantenimiento de las fronteras étnicas y de la agricultura de subsistencia. Aquí es de mencionar especialmente el efecto de los asentamientos mineros y de la paulatina expansión de las tierras en propiedad de los españoles. Con la migración a estos

---

Velasco al padre provincial Francisco Váez, Villa de Sinaloa, 8 de octubre de 1601, en Zubillaga y Rodríguez, *Monumenta Mexicana*, vol. 7, p. 471.

[106] Breuer, "Sozialdisziplinierung", p. 51.

[107] Compárese Hechter, *Internal Colonialism*, pp. 40, 43.

nuevos espacios, en teoría prohibido por las leyes, la pertenencia étnica se convertía en secundaria en comparación con la pertenencia definida a una clase. Las diferencias étnicas se disolvían en forma de mestizaje, entendido como un fenómeno sociocultural más que biológico, pero creándose de ese modo una nueva categoría social, racialmente definida, los mestizos, con lo que se intentaba seguir conservando los principios básicos de la sociedad de castas. A pesar de que implicaba renunciar a la protección de la comunidad étnica, esta opción ejercía una atracción visible para una cantidad de indígenas, puesto que el camino hacia los españoles no sólo prometía escapar al control de los misioneros, sino también librarse de las ataduras de orden étnico dentro del sistema de la división cultural del trabajo. También el nuevo espacio se encontraba lleno de obligaciones de todo tipo y carecía de la seguridad que ofrecían las misiones, pero permitía costumbres más libres. Es verdad que las comunidades de las misiones se debilitaron con el éxodo continuo, pero de esta manera también se deshacían constantemente de elementos insatisfechos, que, retenidos, hubiesen formado un gran potencial de fuerza explosiva social. La posibilidad de ir y venir entre los españoles y la comunidad étnica, podía aumentar este margen de libertad. Fue sólo cuando la posesión de la tierra de los indígenas pasó a manos de los colonizadores que se destruyó irremediablemente este espacio.

Traducción de Elisabeth Schöndube

LA CONQUISTA JESUITA DEL NOROESTE NOVOHISPANO

INTRODUCCIÓN

La Compañía de Jesús emprendió en la Nueva España una de sus empresas misioneras más ambiciosas, aunque esta no fue —al menos fuera de América del Norte— la más conocida de sus obras. Esto puede sorprender si tomamos en cuenta el tamaño de la misión mexicana; pero sobre todo porque ha sido muy estudiada debido a que una parte de los territorios jesuitas fue conquistada por los Estados Unidos, a mediados del siglo XIX. La historiografía estadounidense, que ejerce una influencia decisiva en la definición de los temas relevantes a investigar, tomó a la obra de los jesuitas en el noroeste novohispano como parte de su propia historia regional y nacional, maniobra que fue facilitada porque entre los misioneros más célebres de la zona se encontraban algunos no-hispanos. Así se internacionalizó la historia de las misiones en los términos del *melting pot,* elevando a figuras como el padre Eusebio Francisco Kino al círculo de los héroes nacionales, además se recurrió a dicha historia para fundamentar una identidad regional, por ejemplo en Arizona o en Sonora, o una comunidad entre la América latina y la América anglosajona signada por un panamericanismo con rasgos tanto amistosos como hegemónicos.[1]

El interés —fuera de México y los Estados Unidos— en las misiones jesuíticas novohispanas nunca alcanzó el grado de curiosidad provocado por las reducciones sudamericanas. La obra misional de la Compañía de Jesús en México ciertamente fue distinta a la emprendida en las misiones paraguayas, las cuales han sido el núcleo de uno de los mitos sociales más

[1] Además, sería necesario señalar que Kino ha sido tratado como italiano, austriaco o alemán por las historiografías nacionalistas europeas; al igual que otros misioneros, sobre todo los de Bohemia, que han corrido una suerte "transnacional" similar; véase HAUSBERGER, "El padre Eusebio Francisco Kino".

sugerentes de toda la historia, porque —como se afirma— en ellas se puso en práctica el proyecto utópico de la creación de un mundo ideal. En contraste, en el noroeste de México la dura realidad de una empresa misionera quedó fuera de duda desde el principio, a pesar del inmenso idealismo que no se cansaban de profesar sus protagonistas jesuitas.

Una característica de la misión jesuita novohispana fue que no se desarrolló por separado y aislada de la colonización civil como se reclama, por ejemplo, para el caso paraguayo. Su avance, por lo contrario, corría paralelamente y en una compleja interdependencia con la expansión militar, minera, ganadera y —con algún retraso— también agrícola del sistema colonial. Los distintos parajes fueron integrados al territorio colonial en grados muy diferentes, los que podían variar de pueblo en pueblo debido, por ejemplo, a la proximidad de un real de minas, en un caso, y a la ausencia completa de colonos españoles en sus alrededores, en el otro. Además, estas condiciones podían cambiar de un día a otro dado el carácter efímero de las poblaciones españolas en el noroeste jesuítico, las que se basaban en una minería débil. Finalmente, el funcionamiento cotidiano de una misión se debía también, en gran parte, al tipo de personalidad de los padres quienes trabajaban aislados y solos entre los neófitos. De esta manera, la diferenciación puede seguir hasta alcanzar parámetros cada vez más pequeños. Ninguna comunidad misionera era como la otra y cada una podía modificarse en el tiempo.

A lo largo de su existencia, la misión jesuita transcurrió por diferentes fases y desarrolló varios modelos regionales de manera tal que no es posible presentar una versión única de las misiones novohispanas. Únicamente limitando el enfoque a los misioneros la misión aparece como una gran obra coherente, con objetivos, métodos y logros comunes, por encima de todas las variaciones o adaptaciones regionales y locales. La misión fue producto de la reivindicación universalista de la Iglesia, reforzada por la reforma católica del siglo XVI. Además fue un fiel agregado, con más o menos influencia, de todas las empresas coloniales ibéricas y constituía un proyecto de disciplinamiento, como el que caracterizó a todo el desarrollo del Estado occidental de la época moderna temprana. En este marco se ubica la labor realizada en ultramar por la Compañía de Jesús, una de las primeras organizaciones, a nivel mundial, con una clara perspectiva global.[2]

[2] HAUSBERGER, "La misión jesuita en el noroeste novohispano".

Aunque estos aspectos son esenciales para la comprensión de las misiones jesuíticas, centrarse exclusivamente en ellos llevaría a obtener solo una versión incompleta y parcial. La misión siempre se dio en interacción y colaboración con las culturas indígenas; donde no se podía contar con esta no había misión, así de simple. De esta forma, las diferencias regionales que se observan no solo son variantes dentro de un desarrollo básicamente hegemónico, sino configuraciones con características y peculiaridades propias debidas a las diferentes culturas indígenas con que se trataba y que seguían su propia historia a través de ellas. Por ende, los indígenas intervienen activamente en el proceso. No obstante, la insistencia en el protagonismo de los indígenas en la historia misional corre el peligro de oscurecer el carácter altamente represivo de la evangelización jesuítica, al menos en el caso novohispano. Los indígenas no tenían una actitud pasiva frente a la imposición de la que fueron objeto, sino que reaccionaron de forma muy variada, a veces guiados por la confianza de que podrían convertir a los españoles en instrumentos a favor de sus propios intereses, aunque finalmente fueron ellos los manipulados y se los integró al dominio colonial. La misión se desarrolló sin duda como un proceso de interacción, pero dentro de una relación asimétrica. Para demostrar el funcionamiento de este proceso queremos centrarnos aquí en el inicio de la misión en diferentes partes del noroeste mexicano. No cabe duda de que la victoria de los españoles nunca fue completa pues, aunque los indígenas no pudieron evitar la sumisión, la enfrentaron con diversas formas de resistencia que han marcado a las sociedades coloniales y postcoloniales hasta hoy. Por razones de espacio no podemos tratar esta fase con la amplitud que merece.

EL TERRITORIO Y SUS HABITANTES

El escenario de la misión jesuita en México fue la periferia noroccidental del imperio español, donde el poder militar de los europeos se había reducido considerablemente y la fuerza de resistencia de los indígenas beligerantes había crecido. Después de su llegada en 1572 a la Nueva España, la Compañía de Jesús empezó su obra misional en Sinaloa, en las faldas de la Sierra Madre occidental que bajan hacia la costa del Pacífico en 1591, y encontró su repentino fin cuando, por decreto real, la orden fue expulsada de todos los dominios españoles en 1767.

En ese período los ignacianos extendieron sus misiones desde su núcleo inicial en Sinaloa a los actuales estados de Durango, Sonora y Chihuahua, y terminaron su expansión en el sur de Arizona, en la península de Baja California y en la sierra de Nayarit en el siglo XVIII. Su avance fue frenado por los apaches en el norte y los seris de la costa sonorense del golfo de California, grupos de cazadores-recolectores que desde finales del siglo XVII empezaron a incursionar en las poblaciones de la frontera. El territorio jesuítico tenía una geografía muy variada caracterizada por la escasez de agua, la que era tajante en unas partes de las planicies de la costa y del norte de Sonora y en casi toda la península de California y que, por lo general, no permitía una actividad agrícola constante, excepto en los valles de los ríos.

Los jesuitas y la investigación posterior suelen dividir a los indígenas de la región en una serie de grupos étnicos (o naciones, como se les llamaba en la época): yaquis, mayos, ópatas, pimas bajos, pimas altos, tarahumaras, tepehuanes, coras, etc. Tal clasificación corresponde a divisiones lingüísticas y fue una sistematización que se hizo para poner orden y hacer comprensible y manejable una situación bastante más compleja. Las etnias o naciones nombradas históricamente nunca formaron entidades unidas, sino que estaban divididas en varios subgrupos, familias extensas o comunidades, incluso el orden lingüístico es altamente cuestionable y artificial. Pimas y tepehuanes hablaban el mismo idioma, según algunos padres, pero según el padre José Luis Falcumbelli, el pima que se hablaba en el pueblo de Moris era tan diferente del pima que él conocía como la diferencia que existe entre el español y el francés.[3] Los jesuitas nunca lograron homogeneizar el mapa lingüístico del noroeste pero al menos se esforzaron para reunir diferentes dialectos en idiomas regionales comunes. El padre José de Ortega encontró en el cora de Nayarit, por ejemplo, tres variantes dialectales aunque en su diccionario se decidió por la de los moradores de su misión, ya que "éstos hablan la lengua, a mi corto juicio, más propia, y [...] por la ventaja de ser de todos entendida".[4] La misión fortalecía a las etnias indígenas y les daba una territorialidad más clara. Así que al integrarse a los yaquis al sistema misional, su territorio se deli-

[3] Padre Falcumbelli al padre provincial Francisco Antonio de Oviedo, Yécora, 4 de mayo 1736, WBS 66, pp. 233-234.

[4] ORTEGA, *Vocabulario*.

mitó del de los nébomes con una cruz, simbolizando tanto el nuevo orden como el combate contra el diablo.[5] Estamos, finalmente, frente a etnias que junto con sus idiomas eran construidas —o al menos se reconstruían o quizás se inventaban— por el régimen colonial, sin que se pueda determinar en detalle el alcance de esta evolución.

Los indígenas del noroeste también eran muy heterogéneos culturalmente. Había entre ellos cazadores-recolectores, en un extremo, y agricultores con sistemas de riego muy elaborados, en el otro. Entre los primeros hay que contar, sobre todo, a los habitantes de Baja California, los seris, y algunas rancherías de pápagos y pimas altos. Entre los segundos se encuentran otros grupos de los mismos pimas altos y pápagos; por ejemplo, los habitantes de Caborca. Los yaquis y mayos practicaban una agricultura muy exitosa aprovechando las inundaciones temporales de sus ríos, el río Yaqui y el río Mayo. Otros grupos sembraban maíz, frijoles y calabazas, pero complementaban su dieta con la caza y la recolección. Las tempranas fuentes jesuíticas, por un lado, marcaban estas diferencias y sus autores hacían uso de lo que les parecía bueno y civilizado para dar importancia y peso a su labor pero, por otro lado, insistían en la barbarie de todas estas culturas describiéndolas con un discurso altamente plagado de lugares comunes que las hace parecer a todas iguales, es decir bárbaras y necesitadas de la ayuda de los hombres de la Iglesia para introducirlas en policía y liberarlas de las garras del demonio. Esta es la imagen que ha predominado hasta hoy día.

Pero, sobre todo, las crónicas de las primeras expediciones de conquista que los españoles emprendieron en la zona durante todo el siglo XVI dan noticia de un desarrollo cultural mucho más "civilizado", según los conceptos de sus autores. Se habla de ciudades con casas de piedra o de adobe, de pequeños reinos y de una agricultura intensiva. La historiografía solía no tomar muy en serio estos textos, considerándolos como expresión de una fantasía perturbada por los sueños de las ciudades de oro y de la riqueza rápida o como propaganda que intentaba disimular el fracaso de las empresas de conquista que documentan, y que tenían el propósito de sacar siempre nuevas recompensas de las arcas reales mediante prolijas descripciones de paisajes prometedores.

[5] PÉREZ DE RIBAS, *Historia*, vol. 2, p. 106; Compárense: Informe del padre Lorenzo José García, Tórim, 26 de septiembre de 1744, BURRUS y ZUBILLAGA, *Misiones*, pp. 67-68, y ROZAT, *América, imperio del demonio*, p. 89.

Sin embargo, el historiador Daniel T. Reff cree tener suficiente fundamento para afirmar que las culturas del noroeste, en el tiempo de los primeros contactos, contaban aún con mucho más esplendor que poco después y que fueron las epidemias que cundieron en la zona, con los españoles y finalmente con los jesuitas, las que las aniquilaron.[6] Esta visión parece coherente y, al menos, está parcialmente confirmada si tomamos en cuenta los hallazgos arqueológicos y las descripciones de los primeros jesuitas. También explicaría por qué los indígenas del noroeste aceptaron desde finales del siglo XVI la misión o mínimamente ayudaría a comprender el fenómeno. Los jesuitas habían entrado en una zona fuertemente hostigada, no solo por las permanentes incursiones de los españoles sino por las enfermedades europeas, que contaba con una población muy trastornada por la catástrofe demográfica y que ponía en duda todos los sistemas sociales y valores tradicionales. Frente a tal desolación los indígenas buscaban ayuda, o al menos una explicación de lo experimentado, que encontraban en los jesuitas quienes les ofrecían una paz digna con los españoles, un mensaje del Dios todopoderoso y una promesa de la vida eterna.

El aspecto atractivo de la misión solo podía darse en contraste con la enorme presión que los indígenas experimentaban con la presencia de los españoles. En cierto sentido, la misión se presentó como la única alternativa para garantizar la supervivencia.

MISIÓN Y CONQUISTA

La labor evangelizadora que los jesuitas realizaban en la Nueva España se desarrolló desde el principio en estrecha alianza, aunque con mayor o menor intensidad regional, con la expansión militar emprendida por los españoles en la frontera noroccidental de su imperio. La misión y las fuerzas conquistadoras se instrumentalizaban mutuamente de tal forma que bien pudo haber desconcertado al observador contemporáneo, como lo podría hacer con el actual, y de hecho ha sorprendido a muchos. Pero el que los jesuitas recurrieran al apoyo del brazo armado del rey no tenía nada que ver con ideales profesados sólo hipócritamente,

[6] Reff, *Desease*; Jackson, *Indian Population Decline*, pp. 14-16.

ni tampoco con la obligación de rendirse contra su voluntad a las fuerzas mayores, aunque fenómenos de esta índole tampoco faltaron. Por lo contrario, casi siempre fue una lógica consecuencia de lo premeditado de las ideas que la Compañía de Jesús tenía sobre la propagación de la fe. Para los ignacianos la razón suprema de la misión debía ser siempre la salvación de las almas de los indios, redimiéndolos de esta suerte del eterno infierno. No se trataba de un eufemismo para referirse a la colonización, era una convicción absolutamente seria. Aunque los jesuitas no aprobaran todo lo que pasaba en la América española, subordinaban su malestar al respecto a su gran objetivo pues finalmente ningún dolor terrenal equivalía a la desgracia eterna que esperaba a los que no fueran salvados por las aguas del bautizo e introducidos a una vida "en policía", según el derecho natural y los preceptos de la religión cristiana. Los jesuitas se oponían a los excesos de la colonización cuando estos amenazaban el éxito de la conversión, pues despojaban de toda credibilidad su mensaje y convertían el dominio cristiano en odioso pero no se oponían a la colonización misma. Más bien, estaban convencidos de que sin dominación no había fe. En el transcurso del siglo XVI los intelectuales españoles habían llevado a cabo acalorados debates sobre los derechos y el justo trato de los amerindios, siendo fray Bartolomé de las Casas su mejor exponente. Pero en la realidad americana se impuso un realismo pragmático. En el campo de la misión, el autor que expresa mejor que nadie esta orientación fue el jesuita José de Acosta. Insistiendo en el enfoque práctico de cualquier labor misionera, Acosta clasificó a los indios fronterizos de América como gente perteneciente al nivel más bajo de la barbaridad, los cuales serían difíciles de convertir sin el uso de la fuerza.

> A todos estos que apenas son hombres, o son hombres a medias, conviene enseñarles que aprendan a ser hombres e instruirles como a niños. Y si atrayéndolos con halagos se dejan voluntariamente enseñar, mejor sería; mas si resisten, no por eso hay que abandonarlos, sino que si se rebelan contra su bien y salvación, y se enfurecen contra los médicos y maestros, hay que contenerlos con fuerza y poder convenientes, y obligarles a que dejen la selva y se reúnan en poblaciones y, aun contra su voluntad en cierto modo, hacerles fuerza para que entren en el reino de los cielos.[7]

[7] ACOSTA, *De procuranda*, p. 48.

En consecuencia, no era posible la conversión de estos bárbaros sin someterlos previamente a la dominación de un rey cristiano: "[...] debe guardarse como regla común y canon inviolable, que en esas circunstancias cuantas naciones de indios se resuelvan a abrazar la fe pasen al cuidado y administración de nuestros reyes."[8]

Tales opiniones no eran solo teoría, lo cual queda demostrado tanto por los discursos como por los hechos, y aún a mediados del siglo XVIII se recurría al escrito de Acosta para justificar el uso de soldados en la misión.[9]

Sinaloa y Sonora

En México, los jesuitas aplicaron estas reglas desde el inicio de la misión en Sinaloa en 1591. En 1533 los primeros españoles habían entrado en dicha zona, y los seguirían otros en búsqueda de las ciudades doradas o como cazadores de esclavos. En la segunda mitad del siglo XVI se establecieron los primeros asientos mineros en la sierra, entre Sinaloa y Durango, y todo el noroeste fue integrado en la nueva provincia de Nueva Vizcaya. Desde el principio se intentó fundar una ciudad en la frontera y establecer el régimen de encomienda, incluso llegaron clérigos para bautizar a la gente. Pero los indígenas lograron repeler estos intentos de subyugación una y otra vez. En 1583 se volvió a fundar un asentamiento, la Villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa que en 1591 sólo contaba con cinco vecinos que vivían en un frágil acuerdo con los indígenas de sus alrededores.[10] En esta situación, los jesuitas fueron invitados por el gobernador de la Nueva Vizcaya para dar una nueva dinámica a la estancada colonización de la franja pacífica de la provincia, en la que se esperaba encontrar los mismos metales preciosos que en otras partes del norte novohispano. Los colonos recibieron a los ignacianos con entusiasmo pues sólo podían ganar con la cristianización de "sus" indios. Ésta prometía sentar las bases de un nuevo orden que, una vez logrado, permitiría guardar la esperanza de poder

[8] Acosta, *De procuranda*, p. 220.
[9] Venegas y Burriel, *Noticia*, vol. 2, pp. 253-254.
[10] Ruiz, *Relación*.

hacer efectivas las encomiendas otorgadas y que, hasta ahora, sólo eran efectivas en gran medida en el papel.

La presencia de los españoles en la Villa de Sinaloa, pese a su lamentable situación, era decisiva para el avance de la misión. La villa constituía la base de operación desde la cual los jesuitas empezaron a visitar a los indígenas de los alrededores cercanos, pacificados a medias. En 1592 se describieron las condiciones existentes y la intención clara de llegar a una interacción simbiótica entre misión y dominación colonial:

> Mucha parte de la gente de esta provincia está encomendada a españoles, que fue de importancia, por carecer, como dije, de cabeza. Mas por ser gente criada en tanta libertad, no puede ser, ahora, el gobierno tan fuerte como conviniera, para poner algunas cosas en orden y perfección.[11]

En otras palabras, cuando los jesuitas empezaron su trabajo ya existían contactos de diversa índole entre los naturales del noroeste y los españoles, en forma de intercambios de bienes y servicios y de constantes choques violentos. Aunque los indígenas habían sabido defenderse, los españoles siempre regresaban con renovados esfuerzos, matando gente y quemando campos; con ellos también habían llegado las epidemias, catástrofes apocalípticas que devastaron el mundo indígena tradicional. Pero ahora hacía su aparición otra índole de gente, vestida de negro y sin armas, que parecía no pedirles servicios sino que les ofrecía una cosmovisión nueva, dando explicación a las catástrofes padecidas, ofreciendo soluciones para reordenar la existencia y prometiendo poner fin a la esclavitud y a los excesos de la encomienda. Para hacer esto aún más atractivo, los padres traían también regalos —ganado, textiles, armas o herramientas de hierro— sobre todo para los jefes. De aceptar la misión, los indígenas podían llegar a un arreglo con los colonos y recuperar la paz y, aun más, vivir en concordia como nunca antes lo habían hecho pues los padres no sólo prometían terminar la guerra con los invasores sino también las luchas interétnicas. Para esto último los españoles les ofrecieron ayuda militar, en caso de que sus

[11] Padre Gonzalo de Tapia al padre general Claudia de Acquaviva, Sinaloa, 1° de agosto de 1592, en ZUBILLAGA y RODRÍGUEZ, *Monumenta Mexicana*, vol. 5, p. 8.

vecinos no cristianos los atacasen, y los padres, la fe que los convertía a todos en "hermanos".

El orden nuevo, sin embargo, tenía un precio. Desde el principio quedó claro que los indígenas tenían que escuchar la doctrina cristiana de los ignacianos, si no querían convertirse en sospechosos frente a los españoles, quienes ya habían demostrado en múltiples ocasiones su capacidad destructiva aunque fueran pocos y no alcanzaran para dominarlos. Al aceptar la protección española se obligaban a prestar servicio militar en contra de los gentiles no sometidos, siempre y cuando los españoles lo exigieran. Además, los jesuitas exigían de los indígenas una profunda reorganización de su existencia, la cual afectaba virtualmente todas las esferas de la vida: la espiritual, la cultural, la económica, la social y la sexual. La moderación de las relaciones entre indígenas y españoles y la liberación de las atrocidades de la encomienda y la esclavitud tampoco significaban la exención de la explotación económica. Aparte de las nuevas exigencias de trabajo comunal dentro de las misiones, y de que algunas viejas encomiendas siguieron vigentes durante un buen tiempo, entraban en vigor nuevos principios de trabajo forzado, bajo la forma del repartimiento. De esta suerte, los indígenas trabajaban para los europeos más que antes, aunque de forma más regulada, y se puede constatar que el aprovechamiento colonial de los pueblos del noroeste de México empezó con el establecimiento del régimen misional.[12]

Dentro de los grupos indígenas había ciertamente serias desavenencias sobre qué hacer, con lo cual se depositaba una semilla de división que impedía acciones comunes y que fue aprovechada con destreza por los misioneros. En Sinaloa, los indígenas mataron a su apóstol, al padre Gonzalo de Tapia, solo tres años después de su llegada, el 11 de julio de 1594. Pronto acudieron refuerzos desde Culiacán y Durango y la mayoría de los indígenas, en vez de unirse a los rebeldes, envió a sus guerreros en ayuda de los españoles. Así, en seguida empezaron las represalias contra los asesinos. Después de esta experiencia, los jesuitas quisieron asegurar su posición y exigieron a los representantes de la Corona que reforzaran la presencia militar en la zona. Tuvieron éxito pues en 1601 se estableció en Sinaloa un presidio, el que con sus soldados y familias multiplicó también la colonización de la provincia. Su capitán Diego Martínez de Hurdaide se convirtió en el coadjutor más

[12] HAUSBERGER, "Comunidad indígena".

estrecho de los jesuitas en los años siguientes, y da igual si este papel lo cumplió de hecho o si solamente le fue atribuido por el cronista jesuita más importante de la época, el padre Andrés Pérez de Ribas, para construir el modelo ideal de conquista espiritual planteada como empresa común entre la cruz y la espada.[13]

Una vez establecida la misión y el presidio tanto los laicos como los jesuitas se expandieron poco a poco. En sus entradas se toparon con pueblos nuevos que rechazaron los avances de los europeos con violencia. Pero las peleas interétnicas tradicionales, las que los europeos sabían manipular con habilidad, resultarían la clave para superar la resistencia. Para hacer frente a sus enemigos los indios cristianizados, y también otros, empezaron a pedir ayuda a los españoles, o estos ofrecían fuerza militar por su cuenta para después, muy en su papel, lanzar campañas contra los gentiles destruyendo milpas y casas y ejecutando "culpables". Los jesuitas se presentaban como intermediarios y ofrecían la paz a cambio de la sumisión a la doctrina y al rey, con lo cual se generó un sistema de alianzas basado en la ayuda recíproca. Los españoles podían contar así con un ejército de indios amigos cada vez más grande y con nuevos enemigos para castigar y someter. Si se llegaba a la guerra los españoles y los indios cristianos actuaban conjuntamente. Esta alianza no siempre tenía un provecho militar sino más bien un valor simbólico. Para el capitán Hurdaide, al parecer, era cuestión de principios exigir ayuda a todos sus aliados y quien no la daba se convertía en sospechoso. De esta forma, para evitar problemas había que luchar contra los indios enemigos señalados como tales, con lo que se reforzaban —o a veces se generaban— las animadversiones interétnicas o intergrupales las que, a su vez, hacían más importante para cada grupo la alianza con los españoles.

Cuando en las próximas décadas, la misión se expandió hacia Sonora, a la sierra de Topia, entre Sinaloa y Durango, y la Tepehuana, la estrategia —con algunas variaciones regionales— siguió el mismo modelo. Con una mezcla de presión violenta, ofertas cristianas y regalos materiales y mediante una combinación de terror, represión y promesas de amparo fue que se ganaron y se sometieron al régimen de la misión los primeros indígenas. Era una estrategia que se aplicaba con plena conciencia. Los jesuitas insistían en la necesidad de tener el apoyo del

[13] Pérez de Ribas, *Historia*, vol. 1, pp. 196-201, 214-224.

brazo armado del rey. Eran ellos quienes habían exigido el presidio de Sinaloa, como lo exigirían también más tarde en Sonora, en la Pimería Alta o en Baja California. Oponiéndose a los castigos indiscriminados, no vacilaron nunca en pedir el castigo físico para los indios desobedientes o rebeldes, introduciendo para ello una división de funciones extremamente eficaz. A los militares les correspondían las represalias, el asustar a los reticentes y el castigar con mano dura a los culpables en actos de resistencia; y a los jesuitas les pertenecían el hablar suavemente, el perdón, la reconciliación y la paz. Siempre se cuidaban de no aparecer inmiscuidos en el ejercicio de la violencia. Sus tácticas en este campo llegaron a ser muy refinadas. Por ejemplo, se convenía fingidamente con los capitanes la condena a muerte de un reo que era salvado de la horca en el último momento; esto demostraba la rigidez del brazo militar y la misericordia del padre misionero. El efecto de tal proceder dependía de que otros fueran ahorcados de verdad. La autoridad de los misioneros se reforzaba a través del reconocimiento simbólico, por parte de los capitanes, en cuanto a su supremacía como soldados de Cristo, quienes escuchaban públicamente los consejos de los padres y se hincaban frente a ellos en la misa.

La dinámica de este avance vuelve a presentarse de forma muy clara frente a los yaquis, hoy en día en territorio del estado de Sonora (aunque en su momento fue parte de la provincia de Sinaloa), con frecuencia dicho avance ha sido descrito como una conversión voluntaria. Los yaquis habían entablado ya múltiples contactos con el sistema colonial desde las primeras correrías de los españoles en la zona. Muy pronto los yaquis buscaron una alianza en contra de sus vecinos, los mayos y pimas bajos.[14] Aunque en 1613 un número de guerreros yaquis acompañaron a Hurdaide en una campaña al interior de la sierra, los españoles veían con recelo la libertad de los yaquis quienes, por ejemplo, recibieron en sus tierras también a indios huidos de las misiones. Por esta razón al haberse establecido ya más cerca de su territorio el fuerte de Montesclaros, con una guarnición permanente del presidio de Sinaloa, Hurdaide buscó un acuerdo con los nébomes (pimas bajos) más al norte para cercar a los yaquis y aumentar la presión sobre ellos.[15] Cuando ésos, aun

[14] Obregón, *Historia*, pp. 232-233

[15] Padre Andrés Pérez de Ribas al padre rector Martín Pérez, s. l., s. f. [1613], en Zambrano y Gutiérrez Casillas, *Diccionario*, vol. 11, pp. 339-340; Capitán

así, se negaron a ser sometidos a la voluntad de los españoles, Hurdaide los atacó tres veces pero siempre fue rechazado.[16] Teniendo como trasfondo estos eventos se ha intentado levantar la leyenda de la milagrosa conversión de los yaquis pues éstos, aunque invictos, de repente depusieron sus armas e invitaron a los misioneros a iniciar su labor de conversión en 1617.[17] Sin embargo, parece más probable que los yaquis hubieran entendido el sinsentido de continuar la resistencia. Habían rechazado los ataques de Hurdaide pero el capitán había regresado, en cada ocasión, con una tropa cada vez mayor y en poquísimo tiempo. A pesar de los fuertes combates no había perecido ni un solo español, pero sí muchos yaquis. El padre Vicente de Águila parece merecedor de crédito al informar que "toda aquella nación estaba llena de temor no volviese allá el capitán, y [...] las mujeres no se atrevían a llegar al río por agua, pensando que pudieran estar allí los españoles en celada".[18] Además, de 1611 a 1612 y de 1616 a 1617, dos olas de epidemias habían cobrado muchas vidas entre los yaquis, reduciendo la población al parecer a la mitad.[19] En esta situación los yaquis transigieron y pensaron en los jesuitas como en un mal menor, quizá porque también se esperaba de ellos amparo contra las desastrosas enfermedades.[20] Como prueba de su lealtad, Hurdaide les exigía la extradición de los enemigos refugiados en sus tierras o "en caso que no hallasen seguridad ni traza para prenderlos, los matarían o en alguna borrachera en que los hallasen o de otro modo que les fuera posible".[21] Pero los españoles recibieron a los evadidos con vida y en mayo de 1617 los padres Tomás Basilio y Andrés Pérez de Ribas pudieron empezar la evangelización.

No obstante, los misioneros tenían bien claro que no se podía mantener el dominio cristiano en el noroeste si sus habitantes no vivían temiendo a los españoles continuamente. En 1637 el padre Tomás

---

Martínez de Hurdaide al padre rector Martín Pérez, s. l., s. f. [1614], en Zambrano y Gutiérrez Casillas, *Diccionario*, vol. 4, p. 457.

16 Hu-DeHart, *Adaptación*.

17 Por ejemplo, Spicer, *The Yaquis*, pp. 16-18.

18 Relación del padre Águila, Tehueco, 28 de noviembre de 1613, en Zambrano y Gutiérrez Casillas, *Diccionario*, vol. 3, p. 116.

19 Reff, *Desease*, p. 215.

20 Capitán Martínez de Hurdaide al virrey marqués de Salinas, Culiacán, 6 de febrero de 1620, AGN, Hist. 316, ff. 64r.-64v.; Pérez de Ribas, *Historia*, vol. 2, pp. 76-77, y la misma interpretación en Navarro García, *La sublevación yaqui*.

21 Pérez de Ribas, *Historia*, vol. 2, pp. 80.

Basilio señaló: "[...] constándoles a todos que los indios todos, y máxime los de Sinaloa, son hijos del miedo, y sin fuerza y milicia no se pueden gobernar ni conservar."[22]

Tarahumara y Chínipas

Los primeros contactos de los jesuitas con los tarahumaras datan de 1603 o 1604. Sólo poco a poco se fue dando una cierta penetración misional de las márgenes orientales de su territorio. En estrecha relación con el avance minero en el norte, que culminó en la fundación de Parral en los años treinta, y bajo el amparo del presidio de San Miguel de Cerrogordo se consolidó allí la llamada provincia de la Tarahumara Antigua (o Baja). A partir de los años veinte se produjo la reubicación de algunos grupos de tarahumaras en pueblos de misión de fácil acceso, lo que debe ubicarse dentro de los intentos de los españoles por solucionar su problema de mano de obra.[23] Al mismo tiempo, la región se convertía en "la troje del Parral de donde van numerosas recuas a traer maíz comprado a trueque de lana y otras chucherías", como escribió el padre Gaspar de Contreras en 1638.[24] Desde el principio tampoco faltaron indígenas, tanto de la Tarahumara como de las provincias costeras de Sinaloa y Sonora, que acudían voluntariamente al trabajo de las minas atraídos por un creciente, aunque selectivo, interés en diversos bienes de la cultura europea que esperaban poder adquirir con su trabajo. Se inició así un proceso de aculturación paralelo, y en parte adelantado, al inicio de la misión.[25] La región estuvo muy expuesta a los

[22] Padre Basilio a Gerónimo Sierra, río Yaqui, 8 de diciembre de 1637, en Burrus y Zubillaga, *Misiones*, p. 319.

[23] Cramaussel, *Primera página*, p. 58; Hillerkuss, *Reorganisation*, pp. 66-68; Carta anua, México, 20 de mayo de 1627, en Zambrano y Gutiérrez Casillas, *Diccionario*, vol. 8, pp. 463-464; Declaración del capitán Juan de Barrasa, Parral, 8 de febrero de 1640, AGN, Jes. 1-16, exp. 58, ff. 280r.-280v.

[24] Padre Contreras al padre provincial Andrés Pérez de Ribas, Santiago Papasquiaro, 5 de agosto de 1638, AGN, Mis, 25, exp. 25, f. 284v. También: Relación del padre José Pascual, San Felipe, 29 de junio de 1652, en Naylor y Polzer, *The Presidio*, p. 396.

[25] Padre Gaspar de Contreras al padre provincial Andrés Pérez de Ribas, Santiago Papasquiaro, 5 de agosto de 1638, AGN, Mis. 25, exp. 25, f. 284r.; Relación del

deseos de los colonos españoles de aprovechar la fuerza de trabajo, las cosechas y las tierras indígenas y, al mismo tiempo, a los ataques crecientes de sus vecinos cazadores y recolectores del este, sobre todo los tobosos. La misión prometía protección contra ambas amenazas, lo que sin duda la volvía atractiva. No obstante, la presión sobre los indígenas continuó siendo enorme y así la zona sufrió un fuerte declive demográfico, al igual que las regiones de características similares como, por ejemplo, las provincias de Topia o la Tepehuana.[26]

Un desarrollo diferente se experimentaría en el interior de la sierra que recibiría el nombre de Tarahumara Nueva (o Alta). Sobre todo a partir de la fundación de Parral y del establecimiento simultáneo de la alcaldía mayor de Sonora llegaron españoles a la sierra, desde el oriente y el occidente, en búsqueda de yacimientos metálicos, de esclavos y de posibilidades para adquirir alimentos en época de escasez.[27]

Los tarahumaras y también los naturales de la región multiétnica de Chínipas, en los límites con Sinaloa, se mostraron bastante hostiles a la presencia permanente de españoles entre ellos. En 1632 fueron asesinados dos misioneros y las décadas siguientes se caracterizaron por una secuencia constante de rebeliones y campañas militares.[28] A pesar de ello, los habitantes de esta zona tan retirada ya no vivían aislados del mundo español y sus minas. Alrededor de 1680, por ejemplo, uno de los grupos gentiles de la sierra de los chínipas fue liderado por un mestizo hispanizado, quien mantenía relaciones comerciales con Parral, que

---

licenciado Diego de Medrano, Durango, 31 de agosto de 1654, en Naylor y Polzer, *The Presidio*, pp. 451, 456, 464, 466; Relación del padre Juan María Ratkay, Caríchic, 20 de marzo de 1683, en González Rodríguez, "Iván Ratkaj", pp. 220-223.

[26] Hillerkuss, *Reorganisation*, pp. 70-75; Relación del licenciado Diego de Medrano, Durango, 31 de agosto de 1654, en Naylor y Polzer, *The Presidio*, pp. 456-462; Padre Tomás de Guadalaxara al padre procurador general Juan de San Martín, Huejotitlán, 14 de febrero de 1715, en González Rodríguez, "Tomás de Guadalaxara", pp. 32-33.

[27] Ruiz, *Relación*, pp. 69-73; Padre Juan Bautista Velasco al padre provincial Francisco Váez, Villa de Sinaloa, 8 de octubre de 1601, e Informe del capitán Martínez de Hurdaide, San Andrés, 9 de febrero de 1602, en Zubillaga y Rodríguez, *Monumenta Mexicana*, vol. 7, pp. 467-468 y 763; Carta anua, México, 20 de mayo de 1627, en Zambrano y Gutiérrez Casillas, *Diccionario*, vol. 8, p. 472.

[28] Hausberger, *Für Gott und König*, pp. 111-115.

se mostró muy reacio frente a la misión de su tierra.[29] Para no provocar a los indígenas al principio los jesuitas se mantuvieron en la sierra sin escoltas españolas, pero de esta forma la misión no prosperaba. Los tarahumaras admitían el bautizo sin cambiar su vida.[30] Los capitanes y gobernadores nativos que se nombraban en todas partes sólo servían para garantizar la seguridad física a los misioneros.[31] Pronto los jesuitas, hartos de tales condiciones de trabajo, pidieron al gobernador de la Nueva Vizcaya que les ayudara a congregar a los tarahumaras en poblaciones fijas, aún en contra de su voluntad. Pero a los españoles les faltaban los medios o la voluntad para tal esfuerzo; por lo tanto, hubo que esperar hasta que su interés en el territorio tarahumara aumentara en los años ochenta cuando se descubrieron nuevas minas en la región, como la de Santa Rosa de Cusihuiriachi en medio de la sierra.[32] Esto desembocó pronto en una nueva rebelión y en 1690 algunas de las recién fundadas misiones se quemaron.[33]

En la Tarahumara nunca funcionó bien la manipulación de las peleas entre los diferentes grupos o fracciones indígenas, algo tan decisivo en Sinaloa o en Topia, tal vez porque dichos enfrentamientos no tenían el mismo alcance, o porque los tarahumaras tenían una conciencia de identidad común más fuerte. Sólo cuando el sistema militar de los españoles cobró más fuerza se pudo enfrentar a los tarahumaras. El ejecutor de esta nueva política fue el general Juan Fernández de Retana, comandante del nuevo presidio de San Francisco de Conchos, quien entre 1690 y 1708, año en que murió, no cesó de arremeter contra los tarahumaras levantiscos, compeliéndolos con mano dura a que vivieran a las órdenes de los misioneros.[34] En marzo de 1697 Retana hizo fusilar

[29] Padre Juan María de Salvatierra al padre visitador Juan Fernández Cobero, Santa Teresa de Guazápares, 10 de agosto de 1680, en González Rodríguez, *Crónicas*, pp. 89, 119.

[30] Neumann, *Historia*, pp. 101-105; Hillerkuss, *Reorganisation*, p. 73.

[31] Hillerkuss, *Reorganisation*, pp. 41-42; Padre José Tardá y padre Tomás de Guadalaxara al padre provincial Francisco Ximénez, 2 de febrero de 1676, AGN, Mis. 26, f. 217r.

[32] Padre Pedro de Noriega al padre provincial Ambrosio Odón, Nonoava, 14 de marzo de 1690, AGN, Mis. 26, f. 313v.; Neumann, *Historia*, p. 104. Los inicios de Santa Rosa datan de los años sesenta (Swann, *Migration*, pp. 162-163).

[33] Neumann, *Historia*, p. 113.

[34] Padre Juan María Salvatierra al capitán Fernández de Retana, Cerocahui, 5 de diciembre de 1692, AGI, Patr. 236, r. 1(5), ff. 823r.-823v.; Neumann, *Historia*, p.

a 39 indios y sus cabezas, clavadas en palos, se exhibieron en señal de escarmiento en las aldeas más rebeldes. Además, llevó a catorce prisioneros a Matáchic donde los hizo decapitar con el mismo fin; otros diecinueve fueron fusilados en el valle de San Bartolomé por orden del gobernador Gabriel del Castillo y 106 mujeres y niños fueron condenados a trabajar como esclavos.[35] Esta lista podría hacerse más larga. A los muertos en batalla también se les cortaron las cabezas sistemáticamente; con 33 de ellas Retana adornó los alrededores de Sisoguíchic y a las cabezas de líderes enemigos les puso premios. Finalmente. Retana empezó a destruir sistemáticamente las milpas de los indígenas, lo que al final los obligó a rendirse.[36]

Los misioneros acompañaban todas estas medidas con constantes ofertas de paz y perdón para todos aquellos dispuestos a dejar las armas.[37] Esto, sin embargo, no estaba en contradicción con la política de represión. Pues cuando el virrey inició una investigación contra Retana, quien había sido denunciado por su exagerada dureza, los jesuitas salieron a la defensa de su protector, expresando que éste "después de haber obrado muy bien, no hubo por recompensa sino muchas pesadumbres".[38]

Así la resistencia abierta terminó, poco a poco, sin que cesaran los incidentes violentos; mas como las autoridades no estaban dispuestas a mantener la presión militar permanente sobre los tarahumaras no se logró un sometimiento completo.[39] El sistema misional entre los tarahumaras se fundó, por lo tanto, en perpetuos compromisos. Dentro de los pueblos de misión se intentaba hacer cumplir las reglas establecidas; pero a los tarahumaras dispersos por las montañas se les dejó en paz y sólo se intentó persuadirlos para que se integraran a la misión con

121. En el oeste de la Tarahumara el capitán de Sinaloa, Andrés de Rezábal, desempeñaba un papel semejante.

35 Sentencia pronunciada por el gobernador Castillo, Valle de San Bartolomé, 25 de junio de 1697, AGI, Guad. 16, f. 833r.

36 NEUMANN, *Historia*, pp. 128-154. También AGI, Guad. 156, ff. 358r.-359r. y ff. 364r.

37 GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, "Tomás de Guadalaxara", pp. 24-31.

38 Padre rector Guillermo Illing al gobernador Juan Fernández de Córdoba, Santa Inés de Chínipas, 1º de noviembre de 1704, AGN, Prov. Int. 176, exp. 11, f. 396r. Compárense diferentes informes de los años de 1697 a 1699 en AGI, Guad. 156. También NEUMANN, *Historia*, pp. 155-156.

39 HAUSBERGER, *Für Gott und König*, pp. 118-119, 477-481.

medios suaves.[40] La tranquilidad lograda de esta manera para algunos jesuitas constituyó una molestia: "[...] *non est Pax Christi,* sino si así es lícito decir, *Pax Diaboli,* porque sin quien inquiete su infernal partido [...] viven y mueren alistados en la bandera de Satanás, a pesar de nuestros gritos y clamores a los jueces."[41]

Pimería Alta y Apachería

La misión de la Pimería Alta y su primer promotor, el padre Eusebio Francisco Kino, siempre han gozado de especial atención. Dejando de lado el mito, puede constatarse que los jesuitas entraron también aquí en una región relacionada ya con el mundo colonial de diversas maneras: por el comercio, los estragos de las epidemias y el trabajo en las minas.[42] Cuando Kino les presentó a los habitantes de la posterior misión de Remedios la exención, concedida por la Corona, de todos los servicios personales para los próximos años, le preguntaron por qué no había arreglado el asunto con el teniente del real de Bacanuchi.[43] Los pimas ya tenían sus experiencias con el mundo español y sus estructuras de mando. Además estaban expuestos, desde bien temprano y en forma más intensa, a los apaches que avanzando hacia el sur asolaban la frontera noroccidental del imperio más o menos desde 1680.[44] Hasta este momento, la expansión española en las provincias costeras de Sinaloa y Sonora se había apoyado únicamente en los soldados del presidio de Sinaloa, quienes en sus campañas podían contar con el apoyo de los indios aliados y de la infraestructura de los pueblos de misión que les suministraba alimentos y caballos,[45] además de la creciente población española y mestiza que se reunía en los reales de minas. Esta fuerza resultó insuficiente frente a los apaches y seris y así, en 1692, se

[40] Hillerkuss, *Reorganisation*, pp. 84-87.

[41] Padre José María Miqueo al padre procurador José Hidalgo, Teméichic, 14 de abril de 1761, AGN, Temp. Indif. 21.

[42] Reff, *Desease*, pp. 230-231.

[43] Kino, "Favores celestiales", p. 20.

[44] Velarde, "La primera relación", pp. 64-65.

[45] Representación del padre Cornelio Guillereagh, Tuape, 5 de febrero de 1672, y Certificación del cabo Esteban Álvarez, Tuape, 5 de febrero de 1672, AGN, Hist. 391, ff. 257r.-257v., y ff. 257v.-258r.

estableció una *compañía volante* en el norte, la que pronto fue convertida en un presidio formal estacionado en Fronteras.[46]

Aunque durante el siglo XVIII el sistema presidial se iba a multiplicar,[47] los españoles no encontraban solución al problema de los apaches y, de forma análoga, al caso de la pequeña etnia de los seris. Al tratarse de culturas de cazadores-recolectores fue difícil atacarlos, robar sus cosechas para alimentarse en campaña o destruir sus campos para someterlos por hambre, porque no tenían asentamientos fijos ni sembraban. La conversión a una vida sedentaria basada en la agricultura ofrecida por los jesuitas carecía completamente de atractivo. Los apaches pronto encontraron ventajosa la presencia de los españoles y sus aliados, los indios asentados, cuyos bienes eran atractivos como botín. Relacionaron robo y beligerancia con el intercambio. Como consecuencia se estableció una frontera de guerra que ofrecía espacios para los pimas descontentos, lo cual debilitó definitivamente el avance misional, aunque al mismo tiempo produjo los mecanismos y dinámicas que fortalecieron el dominio español. Pues, a largo plazo, los ataques de los guerreros nómadas hicieron más necesaria la alianza entre los indios asentados y los europeos para mantener a raya a un enemigo externo común, hasta este momento invencible. Este enfrentamiento sustituía, en cierta forma, la función que en Sinaloa habían tenido las guerras interétnicas, pero creaba también una situación delicada, ya que los propios pimas fueron acusados constantemente de ser los autores de los permanentes robos y ataques en la frontera norte de Sonora. Kino y otros jesuitas negaban siempre la veracidad de tales afirmaciones, aunque no hay ninguna razón para considerarlas del todo infundadas.

Cuando en 1687 Kino llegó a la Pimería ésta estaba en plena efervescencia. En este mismo año, otro jesuita, el padre Manuel González exigió un golpe militar contra los naturales y se difundía el rumor de que los grupos de pimas se reunirían para exterminar a los españoles.[48] Éstos se pusieron cada vez más nerviosos y en 1688 se produjo una masacre en Mototicachi cuando los soldados mataron a más de 50 indígenas sin motivo aparente. Cerca de 125 mujeres y niños prisioneros

[46] PÉREZ DE RIBAS, *Historia*, vol. 1, pp. 185-201.

[47] MOORHEAD, *The Presidio*.

[48] Padre González al capitán Domingo Terán de los Ríos, Cumuripa, 21 de febrero de 1687, BPEJ, ARAG, Civil 4-5-43, ff. 41r.-41v. y ff. 48r.-48v.

fueron repartidos como esclavos a los vecinos de la villa de Sinaloa.[49] Esta matanza, sin embargo, sólo parece haber marcado el punto culminante de una serie de eventos parecidos.[50]

Al mismo tiempo la influencia española en la región estaba tan arraigada que muchos colonos ya no consideraban a la misión jesuita necesaria o adecuada para asegurar su dominio. Kino enfrentaba, por lo tanto, todo tipo de obstáculos de parte de los españoles quienes, por ejemplo, no quisieron aceptar que se eximiera a los pimas de la obligación de trabajo forzoso, pues se argumentaba que los pimas eran enemigos de la cristiandad y había que castigarlos y someterlos militarmente. En tal situación Kino invirtió el discurso usual de los jesuitas, el que legitimaba la misión con la barbaridad de los indios, y empezó a atribuirle a la cultura de los pimas las más altas cualidades, imagen que contrastaba con la ferocidad de los salvajes cazadores-recolectores, contra los que había que buscar aliados en los indios sedentarios: "[...] los naturales son indios laboríos de gente dócil, afable y muy amigable, y juntamente guerrera y valiente, para saberse defender de sus enemigos y para pelear contra nuestros contrarios los enemigos de esta provincia."[51]

El desempeño de Kino, por lo tanto, también ha sido interpretado como una gestión diplomática para forjar una alianza militar entre los españoles y los indios sedentarios del norte contra los guerreros cazadores-recolectores.[52] Para esto había que construir una relación de confianza entre indígenas y españoles y acabar con los permanentes conflictos entre los diferentes subgrupos de los pimas.[53] Por su parte, los soldados del presidio de Fronteras tenían que demostrar a los indios que más valía unirse con ellos en su lucha contra los apaches que aliarse con éstos para combatir contra los españoles.[54]

En sus entradas a la Pimería, Kino —aunque parece no haber recurrido tan sistemáticamente a la compañía de soldados— no renunció

[49] Kino, "Favores celestiales", p. 39; Mange, *Luz de tierra incógnita*, p. 211; Alcalde mayor Blas de Castillo al gobernador Juan Isidro Pardiñas, San Juan Bautista, 10 de marzo de 1689, en Quijada H., *Documentos*, p. 26.

[50] Kino, "Favores celestiales", pp. 86-87.

[51] Kino, "Favores celestiales", pp. 362-363.

[52] Forbes, *Apache.*

[53] Mange, *Luz de tierra incógnita*, pp. 211-212, 221; Kino, "Favores celestiales", p. 55, también pp. 24, 61-62, 79.

[54] Mange, *Luz de tierra incógnita*, p. 234.

del todo a la protección armada.[55] Específicamente el sobrino del capitán del presidio de Fronteras, Juan Mateo Mange, fue su compañero en muchas expediciones. En sermones comunes se expresaba la unidad entre conversión religiosa y sumisión política, como relata el mismo Mange: "[…] les hicieron los padres pláticas del conocimiento de Dios y sus misterios y yo con el intérprete Francisco Pintor sobre la obediencia y vasallaje que habían de rendir a nuestro rey y señor."[56] Los motivos para desistir de la ayuda de los soldados pueden buscarse, en parte, en el estilo personal de Kino, pero probablemente también se relacionaban con las amenazas a las que estaba ya expuesta la vida de los indígenas. No había que crear —como lo había hecho Hurdaide en los inicios de la misión en Sinaloa— un peligro militar frente al que los misioneros ofrecieran ayuda, este peligro ya existía. Simultáneamente a las andanzas de Kino, tanto las excursiones de los apaches como las de los soldados se intensificaron.[57] El efecto de intimidación no es difícil de imaginar.

A la luz de estos hechos, cabe reconsiderar las innovaciones económicas promovidas por Kino, las que tanto han contribuido a su fama de pionero civilizador. Kino dejaba ganado y semillas en muchas rancherías indígenas que visitaba, con el encargo de cuidar del rebaño y de preparar milpas hasta su próxima visita.[58] Al mismo tiempo que fomentaba la productividad agropecuaria de la región, también cubría la Pimería con una red de puestos de abasto para las tropas españolas, como reconoció el cabo Juan Bautista de Escalante: "[…] lo agradezco, pues el mucho cuidado de Vuestra Reverencia de tener tantas estanzuelas por diferentes partes nos es de mucho alivio como lo ha sido en esta ocasión."[59]

Los soldados no pasaron por la Pimería únicamente para luchar contra los apaches, sino también para castigar a los pimas renuentes

[55] Relación del estado de la Pimería que remite el padre visitador Horacio Pólici, Dolores, 3 de diciembre de 1697, AGN, Hist. 16, exp. 16, f. 288v.; Relación diaria [del P. Kino] […] desde 21 de septiembre hasta 18 de octubre de 1698, en FERNÁNDEZ DEL CASTILLO y BÖSE, *Las misiones*, pp. 397-413; KINO, "Favores celestiales", pp. 56, 75, 116; MANGE, *Luz de tierra incógnita*, p. 248.

[56] MANGE, *Luz de tierra incógnita*, p. 263.

[57] MANGE, *Luz de tierra incógnita*, pp. 216, 228-234; KINO, "Favores celestiales", p. 97.

[58] KINO, "Favores celestiales", pp. 54-55, 123, 142-143, 181.

[59] Escalante al padre Kino, Fronteras, 13 de abril de 1701, en KINO, "Favores celestiales", pp. 133-134.

o para reubicar a los pimas dispersos en pueblos estables.[60] Todas las innovaciones impuestas a sus costumbres produjeron en los pimas un creciente nivel de descontento, el cual desembocó en una primera rebelión en 1695. En la misma, los pimas mataron al padre siciliano Francisco J. Saeta, a sus ayudantes indígenas de otras etnias y a todo el ganado, quemando su casa apenas levantada. Los jesuitas no participaron en las campañas de castigo y cuando en el verano de 1695 se masacraron más de 50 pimas, reunidos para negociaciones de paz, Kino censuró tal proceder ferozmente. No obstante, las brutales acciones militares les permitieron a los jesuitas retomar su papel de antaño, como negociadores de un compromiso entre las partes. Los soldados no podían vencer a los indios dispersos por el desierto y estos no podían regresar a su vida normal para cultivar sus milpas, por tal motivo Kino arregló un convenio de paz en agosto de 1695. Cuando algunos prisioneros fueron condenados a muerte, los jesuitas lograron su perdón en el último momento.[61] En fin, estamos frente al mismo fenómeno ya observado casi dos siglos antes, cuando se produjo la interacción entre los jesuitas y el capitán Hurdaide.

Baja California

En la famosa misión de Baja California el uso de los medios militares asumía nuevas características. En 1697 cuando se inició la conversión de la península ya se habían frustrado varios intentos de conquista. Por último, en 1684 fracasó una expedición liderada por el capitán navarro Juan Isidro Atondo y Antillón, quien contaba en su compañía con el que sería posteriormente "apóstol" de la Pimería Alta, el padre Eusebio Francisco Kino. A raíz de esta experiencia, la Compañía de Jesús decidió hacer su propio intento, que no dependiera de ninguna empresa colonizadora laica con miras a una ganancia inmediata. Esto no significaba que querían prescindir del apoyo militar; ya se conocían las dificultades que culturas cazadoras-recolectoras, como las californianas, oponían a la misión y el jefe de la empresa, el padre Juan María

[60] Por ejemplo, Zambrano y Gutiérrez Casillas, *Diccionario*, vol. 15, p. 293.

[61] Kino, *Vida*, pp. 62, 123-126; Kino, "Favores celestiales", pp. 39-44; Mange, *Luz de tierra incógnita*, pp. 238-240.

de Salvatierra, había tenido suficientes experiencias en la sierra de Chínipas de cómo vencer la resistencia de indígenas reticentes y rebeldes:

> Yo no entré n[uevo] en este trabajo, sino envejecido en los trabajos de la Nueva Vizcaya, poniendo freno a los alzamientos de esas naciones, ayudándome de la buena correspondencia de los españoles, así soldados como vecinos, y buena amistad con los indios, ante pues, al dicho conocimiento y experiencia.[62]

Para explicar el fracaso del capitán Atondo y Antillón, Salvatierra señalaba que este "no venía a reducir a los indios a la obediencia, sino solo a descubrir; los dejó vivir en su brutalidad: ejemplar que nos ha perjudicado mucho".[63] Esta inclinación a la colaboración con los militares se hizo patente también en una expedición realizada al río Colorado junto con Kino, quien señaló que Salvatierra le urgió a exigir más soldados de los acostumbrados para llevar a un dichoso fin sus largas exploraciones para establecer una comunicación por tierra entre la Pimería y California.[64]

Uno de los elementos claves del proyecto misionero de la California lo constituía, por lo tanto, una compañía de soldados que, dado el estricto carácter religioso de la empresa con licencia real, se puso bajo el mando de los misioneros.[65] Como el reclutamiento de la tropa no se hizo a tiempo, en la primera entrada Salvatierra sólo fue acompañado por ocho hombres, más un paje indígena, pero pudo contar también con la tripulación del barco que lo conducía a destino.[66] Cuando Salvatierra desembarcó en la bahía de Loreto —el 16 de octubre de 1697— actuó

[62] Padre Salvatierra al virrey duque de Alburquerque, México, 25 de mayo de 1705, en POLZER y SHERIDAN, *The Presidio*, p. 32.

[63] Padre Salvatierra al padre procurador Juan de Ugarte, Loreto, 10 de abril de 1699, en BAYLE, *Salvatierra*, p. 114.

[64] KINO, "Favores celestiales", pp. 116, 178.

[65] Real provisión expedida del virrey conde de Moctezuma, México, 6 de febrero de 1697, en CLAVIGERO, *Historia*, pp. 98-99. Sobre el papel de los militares compárese RÍO, *Conquista*, pp. 100-112.

[66] CROSBY, *Antigua California*, p. 3. Compárese la entrada posterior a la bahía de la Paz que siguió a una disposición similar: "No por eso dejé de llevar armas, las correspondientes a los marineros que iban, para que, en caso de alguna defensa, se valiesen de ellas"; Padre visitador Juan de Ugarte, La Paz, 15 de marzo de 1721, en BRAVO, UGARTE y GUILLÉN, *Testimonios*, p. 75.

con bastante destreza. Su llegada y sobre todo las provisiones traídas causaron la curiosidad de los indígenas de la zona. Los españoles empezaron, por lo tanto, a fortalecer su campamento ayudados por los californianos que habían sido ganados por los regalos, sin darse cuenta que todo sería en detrimento propio. Incluso se colocó un cañón y a pesar de que este explotó con el primer tiro que se hizo cuando el campo fue atacado el 13 de noviembre, los indígenas fueron rechazados y la situación se volvió a calmar.[67] Al terminarse la obra de fortificación, los europeos tenían un resguardo seguro, pero los californios aún no estaban dispuestos a someterse al régimen misional. Según Salvatierra, "era bien menester ya alguna demostración, porque con las idas, retiradas y vueltas de indios, se reconocía en ellos mucha soberbia y avilantez". Fue en una escaramuza donde los españoles supieron demostrar su poderío militar y esta suerte "les quebrantó el orgullo y soberbia, y reconocieron que saben pelear los nuestros en campo abierto y lejos de las trincheras, y así fue de mucha importancia esta batalla y victoria".[68] De esta manera, la labor evangelizadora pudo empezar en serio.[69]

La protección militar de la misión siempre fue un tema de importancia primordial. Con algún retraso se había logrado reclutar parte de la compañía autorizada por la Corona. Durante el diario impartir de la doctrina siempre había un soldado armado que cuidaba al padre[70] y en las incursiones que los padres empezaron a hacer a zonas cada vez más retiradas, siempre llevaron escoltas[71]. Para facilitar la actividad de la tropa a caballo, se abrieron caminos, "pues con eso se tiene en freno la tierra, y con la luna camina de noche el soldado y se lo hallan sobre sí de repente; y este miedo de que puede llegar de repente el español, es

[67] Padre Salvatierra al padre procurador Juan de Ugarte, Loreto, 27 de noviembre de 1697, en Burrus, *Salvatierra*, pp. 108-131.

[68] Padre Salvatierra al padre procurador Ugarte, Loreto, 3 de julio de 1698, en Bayle, *Salvatierra*, pp. 62-90.

[69] Padre Salvatierra al padre visitador Antonio Leal, Loreto, 2 de septiembre de 1699, y Salvatierra al padre Kino, Loreto, 10 de septiembre de 1701, en Kino, "Favores celestiales", pp. 86-88 y 141-142.

[70] Padre Salvatierra al padre procurador Ugarte, Loreto, 1° de abril de 1699, en Bayle, *Salvatierra*, pp. 94-95, 105.

[71] Padre Salvatierra al padre procurador Ugarte, Loreto, 1° de abril de 1699, en Bayle, *Salvatierra*, p. 96; Nápoli, *The Cora Indians*, pp. 36, 40, 53.

mucho freno a las insolencias de los indios".[72] A las rancherías desperdigadas que se hallaban en el camino se les prometió ayuda contra sus enemigos, de la misma forma que se había hecho en Sinaloa.[73] Aunque los indios con frecuencia se sintieran más amenazados por los españoles que por sus odiados vecinos, el sistema de alianzas pronto dio fruto.[74] De esta forma, poco a poco se logró la pacificación de muchas rancherías enemistadas.[75]

No obstante, los jesuitas pronto supieron que su reducida milicia imponía límites insuperables a su labor. En 1702 se quedaron con sólo dieciocho soldados y sus oficiales, a los otros hubo que darlos de baja por falta de dinero.[76] En estas condiciones se prescindió del bautizo de los adultos, salvo de los moribundos: "[...] si les diéramos el bautismo, corría riesgo de que los pervirtieran sus sacerdotes, y nosotros no los pudiéramos obligar a que cumplieran con las obligaciones de cristianos."[77] Por consiguiente, asediaron a los virreyes para que se responsabilizasen del financiamiento de un presidio en California, lo que finalmente les fue concedido por la Corona en 1703. Una vez logrado esto, no se cansaban de pedir un aumento de la compañía en los años siguientes: "Porque, sin que se aleguen otras razones, muestra la experiencia que en los indios nada o poca vale la razón que no es ayudada de la fuerza."[78]

[72] Padre Salvatierra al padre procurador Ugarte, Loreto, 1° de abril de 1699, en BAYLE, *Salvatierra*, p. 113; Salvatierra al padre Ugarte, Loreto, 9 de julio de 1699, en BAYLE, *Salvatierra*, pp. 125-127. Compárese BARCO, *Historia*, p. 285.

[73] Padre Salvatierra al padre procurador Ugarte, Loreto, 1° de abril de 1699, en BAYLE, *Salvatierra*, p. 102.

[74] Padre Salvatierra al padre procurador Ugarte, Loreto, 1º de abril de 1699, y al fiscal José de Miranda y Villazán, Loreto, 3 de abril de 1703, en BAYLE, *Salvatierra*, pp. 96 y 190.

[75] Padre Salvatierra al padre provincial Francisco de Arteaga, Loreto, junio de 1701, en BAYLE, *Salvatierra*, pp. 142-143. Compárese: Padre visitador Clemente Guillén al virrey marqués de Casafuerte, Loreto, 25 de septiembre de 1725, en BURRUS y ZUBILLAGA, *Misiones*, pp. 237-239.

[76] PÍCCOLO, *Informe*, p. 57.

[77] PÍCCOLO, *Informe*, p. 52.

[78] Padre visitador Clemente Guillén al virrey marqués de Casafuerte, Loreto, 25 de septiembre de 1725, en BURRUS y ZUBILLAGA, *Misiones*, pp. 237-239. Compárese: Padre procurador Jaime Bravo al virrey marqués de Valero, s. l., s. f. [ca. 1717-20], BLB, M-M 1716; NÁPOLI, *The Cora Indians*, pp. 53-62.

El mando supremo permaneció en manos de los jesuitas, como fuera estipulado inicialmente entre la Compañía de Jesús y el virrey conde de Gálvez. No faltaron las ocasiones en las que se cuestionó semejante situación poco usual, pero los padres la justificaban debido a la necesidad de controlar a los militares en condiciones tan delicadas como las de la misión californiana.[79] En las misiones los padres pudieron contar con, al menos, un soldado de escolta hasta el momento de la expulsión.[80] Aunque las relaciones con los soldados poco cultivados —y al parecer descontentos con el servicio en pueblos recónditos— a veces eran problemáticas, los jesuitas no encontraron alternativa para renunciar a esta ayuda.[81] Cuando un padre tenía que ausentarse de su misión, la regla era que le sustituyera un soldado; esto no se conocía en ninguna otra parte y sirve como una prueba más de la extrema importancia de la fuerza militar en la misión californiana.[82] Aun así, la fe tardaba en arraigarse entre los californios, no porque se les tratara de forma demasiado dura sino porque no había suficientes soldados que hicieran posible la misión, como comentaba el padre Baegert.[83]

Un objetivo principal era evitar la guerra abierta mediante oportunas demostraciones de poder. Se esperaba doblegar a los cazadores-recolectores con el mero miedo que se les infligía, consciente de que sería extremamente difícil lograr el mismo resultado por la guerra. El padre Consag, por ejemplo, en una de sus incursiones a las tierras no sometidas fue acompañado por una escolta de soldados españoles y más de cien indios cristianos. El padre Miguel del Barco justificaba tan impresionante ejército diciendo que una tropa más pequeña podía inducir fácilmente a los indígenas a un ataque, obligando, de esta manera, a los cristianos a herir o matar a algunos de ellos. Con tales incidentes se

[79] HAUSBERGER, *Für Gott und König*, pp. 130-133; VENEGAS y BURRIEL, *Noticia*, vol. 2: 256-258; BARCO, *Historia*, p. 267.

[80] VENEGAS y BURRIEL, *Noticia*, vol. 2, pp. 246-247; Padre Juan Jacobo Baegert al padre Georg Baegert, San Luis Gonzaga, 23 de septiembre de 1757, en NUNIS y SCHULZ-BISCHOF, *Letters*, pp. 191-192; BARCO, *Historia*, pp. 236-240, 298.

[81] "[…] el mayor mal; pero mal necesario", VENEGAS y BURRIEL, *Noticia*, vol. 2, p. 282; BARCO, *Historia*, p. 303.

[82] BAEGERT, *Nachrichten*, p. 270; VENEGAS y BURRIEL, *Noticia*, vol. 2, pp. 246-247.

[83] Padre Juan Jacobo Baegert al padre Georg Baegert, San Luis Gonzaga, 4 de octubre de 1754, en NUNIS y SCHULZ-BISCHOF, *Letters*, p.169.

arraigaba la desconfianza y el odio, difíciles de remediar en el futuro. Una tropa grande, con su mera presencia, impedía actos de resistencia desde el principio y propiciaba la construcción de una relación de confianza con los no cristianos.[84] La intimidación fue un medio más provechoso para la propagación de la fe que el empleo real de la violencia, premisa que ciertamente sólo funcionaba en contraste con el uso estratégico de medios más rudos.[85]

La importancia de la eficiente colaboración entre la cruz y la espada quedó demostrada por una rebelión que se produjo en el recién evangelizado sur de la península y que costó la vida a los padres Nicolás Tamaral y Lorenzo Carranco en 1734. La persecución a los culpables implicó pasar por las armas a no pocos indios, sin que por ello se lograra calmar la revuelta.[86] Finalmente, el gobernador de Sonora y Sinaloa, Manuel Bernal de Huidobro, llegó a California para establecer el orden. Éste se llevaba mal con los misioneros y los pleitos que se dieron con él ilustran, mejor que cualquier otro ejemplo, la lógica de la "conquista espiritual" que los jesuitas protagonizaron en la Nueva España. Huidobro no perseguía a los malhechores para castigarlos como pedían los misioneros, sino que les hacía ofertas de paz ubicándose por ello en las antípodas de Martínez de Hurdaide. Su política, según la visión de los misioneros, le hizo perder el respeto de los indios y les arrebató a los jesuitas su papel de mediadores en los conflictos y de portadores de la paz y, con esto, les quitó autoridad. Los jesuitas insistían, una y otra vez, en que para vivir según las reglas cristianas los indios necesitaban el miedo a las armas del rey y saber que los únicos que les podían dar amparo eran los sacerdotes. Había que respetar esta división de trabajo si no se quería poner en riesgo toda la labor misionera y con ella el dominio español en la frontera. Los jesuitas reclamaron, por lo tanto, el retiro de Huidobro de la península. Cuando en 1740, durante la rebelión de los yaquis, volvió a reaccionar con una actitud pusilánime, intervinieron para quitarle su empleo.[87]

[84] BARCO, *Historia*, pp. 272-273; TARAVAL, *La rebelión*, p. 158; RÍO, *Conquista*, p. 88.

[85] BARCO, *Historia*, pp. 307-310.

[86] TARAVAL, *La rebelión*, pp. 115, 107-108.

[87] HAUSBERGER, *Für Gott und König*, pp. 378, 504-505.

En estas circunstancias, la conversión voluntaria se convirtió en un lugar común altamente teórico. Hasta los propios jesuitas reconocieron que en California misioneros y soldados habían entablado una unidad como en ninguna otra parte:

> Aquí [...] el presidio y misiones están tan trabados entre sí y dependientes, que no se da paso sin ministerio y ayuda de sus soldados. Para plantar, propagar y establecer el santo evangelio, es de tal modo necesaria su asistencia, que ambos gremios andamos y hacemos un cuerpo en la operación y ejercicio de los ministerios, con que se convierten y reducen estas almas.[88]

Nayarit

Aunque las expediciones conquistadoras del siglo XVI ya habían llegado a la sierra de Nayarit, ésta se integró al dominio español recién en 1722.[89] Sin embargo, en ese lapso de casi doscientos años, los nayaritas o coras experimentaron un profundo proceso de aculturación. Estos indios mantenían un intensivo comercio con los alrededores ya cristianizados y, a veces, se contrataban como mano de obra en las haciendas y minas de los españoles;[90] además, sus inaccesibles montañas se convertían en una zona de refugio de indios descontentos con la situación colonial o perseguidos por la justicia.[91] Esta inmigración reforzaba la influencia mesoamericana en la zona y se adoptaron numerosos

[88] Padre Sebastián de Sistiaga al padre provincial Cristóbal de Escobar y Llamas, San Ignacio, 19 de septiembre de 1743, en BURRUS y ZUBILLAGA, *El noroeste*, p. 447. También: Padre Sistiaga al padre procurador general Pedro Ignacio Altamirano, San Ignacio, 20 de abril de 1747, BLB, M-M 1716.

[89] GÓMEZ CANEDO, *Huicot*; LÓPEZ, "Los indios coras" y "Misioneros"; MAGRIÑA, *Los coras*.

[90] Viaje y entrada que hizo el padre fray Juan Cavallero Carranco al Nayarit, s.l., 8 de septiembre de 1669, BNE, Mss. 18758, núm. 13.

[91] ORTEGA, "Maravillosa reducción", pp. 33-65; MEYER, *El gran Nayar*, pp. 51-54; Auto del gobernador Juan Flores de San Pedro, Real de San Francisco Javier de Valero, 2 de febrero de 1722, en REYNOSO, *Autos*, p. 54; Fray Antonio Arias de Saavedra al padre fray Francisco Treviño, Acaponeta, 26 de marzo de 1673, en CALVO, *Los albores*, pp. 304-307; HERS, *Los coras*, S. 18.

elementos de la cultura hispánica. Incluso el idioma de los coras ya contenía muchas expresiones tomadas del náhuatl y del castellano.[92] Cuando los españoles finalmente conquistaron la sierra, la cultura material de sus habitantes apenas se distinguía de la de los habitantes de zonas colindantes; por ejemplo ya había una ganadería bien establecida al iniciarse la misión.[93]

A partir de principios del siglo XVIII los jesuitas hicieron campaña en favor de la misión del Nayarit. Insistían que no se podía tolerar la libertad de los coras por el mal ejemplo que daban a los enemigos de la religión. Además, se les acusaba de aprovechar sus viajes de comercio para robar y asaltar a los cristianos[94] y ciertamente es gracioso observar que poco después de su sometimiento el visitador militar Pedro de Rivera los defendía contra tales denuncias, hechas "sin haber ejemplar que por los parajes que transitaban hiciesen hostilidad alguna, ni dado motivo de queja con su trato".[95] En 1716 se dio el encuentro de una tropa española, acompañada por el padre Tomás de Solchaga, con una delegación de coras con el propósito de convencerlos para que se rindieran y se convirtieran. En una conversación aparentemente amigable los indígenas rechazaron tal oferta y el padre Solchaga escribió al obispo de Durango que ya era inútil esperar una conversión pacífica y recomendó la conquista de la sierra: "Todo esto [...] parece que basta para hacerles guerra muy justa, obligándoles a fuerza de armas."[96]

Así se decidió emprender la conquista militar de la región. En septiembre de 1721 un ejército conquistador, acompañado por el padre Antonio de Arias, entró a la sierra en una empresa donde se mezclaban los intereses misioneros con los de las élites españolas regionales.[97] Los coras dieron a entender a los invasores que no querían cambiar de fe, lo que el padre José de Ortega, cronista de los eventos, usaba como

[92] ORTEGA, *Vocabulario*, p. 9.

[93] POESCHEL, *Archäologie*, pp. 144-153.

[94] ORTEGA, "Maravillosa reducción", pp. 31-32.

[95] Visitador Rivera al virrey marqués de Casafuerte, Zacatecas, 4 de mayo de 1725, AGN, Prov. Int. 85, f. 60r.

[96] Padre Solchaga al obispo Pedro Tapiz, Valle de Xúchil, 25 de febrero de 1716, en ORTEGA, "Maravillosa reducción", p. 72.

[97] Por ejemplo: Informe del padre José Javier García, Rosario, 3 de octubre de 1745, en BURRUS y ZUBILLAGA, *Misiones*, p. 277.

legitimación última de la conquista: "juzgando que en estos casos en que se ha de sacar la cara para defender nuestra sagrada religión, aun antes que el secular, debiera manejar la espada el brazo eclesiástico."[98] Los indígenas fueron vencidos rápidamente, sus pueblos saqueados y sus lugares de culto destruidos.

Aunque los nayaritas se sometieron, los actos de resistencia no desaparecieron, y por ende, la protección militar de la misión se hacía esencial. Inmediatamente se sentaron las bases para el presidio de San Francisco Javier de Valero en el pueblo de La Mesa y en varios parajes se estacionaron guarniciones de veinte hombres en cada una, con su capitán respectivo[99]. Los jesuitas no estaban contentos con el actuar despótico de los diferentes jefes de tropa e insistían en la unificación del mando, lo que lograron en 1729 cuando el presidio de San Francisco Javier de Valero en La Mesa se instaló como único presidio y su capitán recibió el título de gobernador del Nuevo Reino de Toledo, quedando todos los destacamentos militares que se mantenían en varias misiones subordinados a él.[100] Aquí, como en otras partes, no faltarían conflictos con los comandantes en el mando; en el fondo la conquista de Nayarit sólo constituyó una variante de la interacción simbiótica entre las fuerzas armadas y los misioneros, la que quedó demostrada una vez más. En 1730, el padre Urbano de Covarrubias, resumía su programática:

> [...] se advirtiese juntamente a las justicias inmediatas y oficiales de Su Majestad [...] procurasen con lentitud y prudencia, sin exasperar con rigores violentos, aunque merecidos, quitarles la ocasión de tanta idolatría, poniéndoles delante la espada desnuda de la justicia entre suficientes pertrechos de guerra, sin descargar crudamente el golpe, si no es que pertinazmente lo requiriesen los idólatras en uno u otro caso particular; previniéndoles anticipadamente el perdón, porque a nuestra costa no se

[98] Ortega, "Maravillosa reducción", p. 111.

[99] Informe del brigadier Pedro de Rivera, México, 7 de diciembre de 1728, en Rivera, *Diario*, S. 100; Padre Urbano de Covarrubias, Relación sumaria de la provincia del Nayar, s. l., 1725, AGN, Prov. Int. 85, f. 67v.

[100] Ortega, "Maravillosa reducción", pp. 210-211, 214; Informe del padre Gregorio Hernáez, La Mesa, 20 de noviembre de 1745, en Burrus y Zubillaga, *Misiones*, p. 295; Visita del padre visitador general José de Utrera, San Pedro de Ixcatán, 11 de noviembre de 1755, WBS 67, p. 135; Gerhard, *The North Frontier*, S. 110-115.

verifique en este caso lo que dice el refrán castellano: 'que quien todo lo quiere, todo lo pierde'.[101]

Todo esto no impedía que el padre José de Ortega, quien en 1730 urgía a un reforzamiento de la tropa para no arriesgar el éxito de la misión, calificara la sumisión de los coras como pacífica obra de amor.[102]

REFLEXIONES FINALES

No cabe duda que en la fase de la conquista y de las luchas abiertas con los españoles los indígenas intervinieron con sus propias ideas y estrategias en la creación de alianzas y en las peripecias de las guerras. Cuando se dieron cuenta de todos los cambios que el régimen misional les exigía, los sectores adversos a la conversión se armaron y se rebelaron, tal vez porque sentían que estaban perdiendo la batalla. En Sinaloa los indígenas mataron a su apóstol, al padre Gonzalo de Tapia, en 1594 solo tres años después de su llegada. En 1601 se alzaron los acaxees y en 1616 los tepehuanes iniciaron una guerra sumamente sangrienta. En la Tarahumara todo el siglo XVII estuvo marcado por una serie, casi ininterrumpida, de rebeliones pequeñas y grandes. Los pimas altos se levantaron por primera vez en 1695, poco después del arribo del padre Kino, luego en 1751 cuando apenas se había renovado el avance misional en la zona; y en 1734 se sublevaron los habitantes del sur de la península de Baja California, poco después de iniciada la labor de conversión en la zona. Sólo la rebelión de los yaquis de 1740 se produjo con bastante distancia del comienzo de su conversión. Pero en todos los casos se hizo patente que los padres que predicaban la paz estaban respaldados por la fuerza armada de los españoles y sus aliados indígenas.

[101] Relación breve del padre Covarrubias, s. l. [Nayarit], 1730, en O'GORMAN, "Dos documentos", S. 345. Compárese: Padre Francisco de Isasi al padre provincial Antonio de Oviedo, Guaynamota, 5 de noviembre de 1730, y padre Antonio Polo al padre provincial Francisco Zevallos, Santa Rita, 5 de mayo de 1764, en MEYER, *El gran Nayar*, pp. 69 y 167.

[102] Padre Ortega al padre provincial Juan Antonio de Oviedo, Jesús, María y José, 12 de diciembre de 1730, AGN, Jes. 1-28, exp. 1, ff. 1r.-1v.; ORTEGA, "Maravillosa reducción", p. 199.

Resumiendo, podría constatarse que la participación de los indígenas en esta fase de la misión fue manipulada y que sus acciones finalmente sólo aportaban a su sumisión. Ésta no acabó con todos los problemas, sino que incluso creó nuevos y en la práctica y cotidianidad de la misión la influencia de los indígenas mediante las múltiples formas de resistencia cotidiana hasta crecía,[103] trastornando y modificando los objetivos de los misioneros, si bien nunca lograron realizar sus propias ideas. Se afianzaron de esta forma estructuras sociales, económicas, culturales y religiosas dándoles nuevas identidades étnicas que, en gran parte, perduran hasta hoy. El análisis de este proceso extremadamente complejo rompería ciertamente el marco del presente texto.

Solo quisiéramos profundizar un poco más sobre algunos fenómenos directamente relacionados con el carácter de la conquista del noroeste que demuestran cómo, incluso en la fase más eficiente de sumisión de los indígenas al rey y a Dios, existieron márgenes que los indígenas aprovecharían en contra de la política colonizadora en el futuro. Una parte esencial del funcionamiento del sistema de alianzas que empleaban los españoles era la colaboración con los líderes indígenas que conducían a sus guerreros a la guerra. Donde ésta no se daba, porque los caciques no querían o porque simplemente no existían estructuras de mando autóctonas, había que crearlas o establecer nuevos dirigentes. De esta manera se dio un mecanismo a través del cual se conservaron viejas estructuras políticas y se crearon incluso nuevos sistemas de liderazgo, y nunca faltaban indígenas apasionados por estas posibilidades de distinción social. El sistema de dominación, al arraigarse así entre los indígenas, ganó firmeza y estabilidad pero al mismo tiempo depositaba la semilla de la que brotarían problemas futuros. El liderazgo tradicional indígena combinaba facultades religiosas y espirituales cuya conservación no podía complacer a los jesuitas. A estos les resultó muy difícil discernir con claridad los elementos en que se fundaba el carisma y la autoridad de los líderes indígenas con los que colaboraron, así que se mantuvo una tradición en la que se transmitían valores y prácticas que se querían hacer desaparecer. Esta cuestión abarcaba también el ámbito castrense donde se crearon nuevos cargos militares con competencias de mando, a veces, mucho más amplias que las que antaño habían existido entre los nativos y fueron respaldados por los españoles

[103] Scott, *Weapons.*

para coordinar las tropas de indios auxiliares reclutados en las misiones. Estos nuevos jefes podían desarrollar pretensiones propias y engendrar núcleos de resistencia. Como dependían de los militares españoles se sustraían del control de los misioneros, quienes, por lo general, querían mantener todo el sistema social y político de los pueblos bajo su mando. El ejemplo más famoso de un jefe "descarrilado" fue el del capitán de la Pimería Alta, Luis del Sáric. Este había sido dotado por los españoles de una autoridad sobre su "pueblo", los pimas altos, como nadie había tenido en épocas precoloniales. Seducido por su supuesta importancia se opuso a sus señores lo que casi lógicamente le costó la vida. Pero por mucho tiempo puso en jaque el avance español al norte.[104]

La perseverante beligerancia no sólo se daba entre los líderes sino también en las sociedades evangelizadas en conjunto. Mientras que en la mayor parte de América se mantenía el principio de desarmar a los naturales sometidos, en el noroeste jesuítico no se pudo hacer lo mismo. Sin las tropas auxiliares de los indígenas los españoles no hubieran podido expandir su dominio y tampoco defender la frontera. Esto llevaba a la conservación de toda una cultura guerrera, no de forma clandestina y disimulada, sino a los ojos de todo el mundo. Las costumbres, como las danzas alrededor de las cabelleras o los miembros cortados a los enemigos muertos, descritas con frecuencia con repugnancia,[105] tenían que ser toleradas. Así escribe el padre Segesser:

> Bailes especiales, realizan los pimas, particularmente las mujeres, cuando los hombres regresan de una campaña contra los apaches y traen su botín, porque siempre traen consigo la cabellera de aquellos, a los que han matado, y las manos y pies como trofeos. Estos las mujeres entonces los ensartan en unos palos largos, efectúan luego una danza de guerra y los conducen de casa a casa, para que se les dé un regalo, así como en Europa los bufones en la noche de carnaval. También los apaches hacen los mismos bailes, cuando ellos vencen a los pimas, como se ha sabido por los prisioneros.[106]

[104] Mirafuentes Galván, "El ‹enemigo de las casas de adobe›".
[105] Pérez de Ribas, *Historia*, vol. 1, pp. 183, 328-329.
[106] Segesser, *Berichte*, p. 44.

En festividades de este tipo incluso se podía materializar y ritualizar la alianza de los indios amigos y los españoles contra los enemigos comunes, pues como cuenta el padre Kino cuando en 1697 llegó con su escolta a una ranchería de pimas sobaipuris:

> hallamos [...] que estaban bailando [con] las cabelleras y los despojos de 15 enemigos jocomes y janos que pocos días antes habían matado, cosa que fue de tanto consuelo que el señor capitán Cristóbal Martín Bernal y el señor alférez y el señor sargento y otros muchos soldados entraron en la rueda y bailaron gustosos en compañía de los naturales.[107]

[107] Kino, "Favores celestiales", p. 56; también Mange, *Luz de tierra incógnita*, p. 248. Compárese: "[...] me enseñaron la cabellera y oreja del enemigo que mataron, haciendo sus bailes con ello, de donde se conoce que son buenos"; Diligencia del alférez Juan María Ramírez, Dolores, 10 de junio de 1704, BN, AF, 12/200*bis*, f. 93r.

MISIÓN JESUITA Y DISCIPLINAMIENTO SOCIAL (SIGLOS XVI-XVIII)

Por lo general, en la investigación sobre la misión en América Latina y también sobre la llevada a cabo por los jesuitas, puede observarse una cierta paradoja: en ella siempre se han destacado los aportes hechos por europeos, cuyos trabajos en parte fueron recibidos en Hispanoamérica con gran interés; pero en la historiografía europea, en especial en la alemana, estos estudios nunca han superado un estatus más bien marginal en el amplio campo de la investigación histórica. En lo que toca a Alemania podría mencionarse la fuerte tradición protestante en la historiografía, la que, justificándose por la vinculación entre protestantismo y modernidad, según lo establecido por Max Weber, solía considerar tanto el catolicismo como a España sólo como portadores del atraso. Esta actitud se ha modificado algo, al menos en lo que toca al catolicismo centroeuropeo, aunque en cierta manera también respecto al papel español. Sobre todo la Compañía de Jesús ha experimentado una revalorización. Pero aún así, la misión se considera normalmente un fenómeno típico de la historia extraeuropea o un fenómeno que sólo refleja dinámicas europeas en las periferias de su influencia, y, de esta suerte, su trato ha sido secundario en el *mainstream* de la historiografía occidental. Por otro lado, en América Latina, la "misión" (la "conquista espiritual") siempre ha cargado con la sombra, como toda la historia colonial, de ser obra de extranjeros y una imposición, tendencia reforzada en México por la fuerte tradición antieclesiástica. Por consiguiente, aunque no se ha negado nunca el peso histórico de la misión, hubo durante mucho tiempo cierta reluctancia por parte de los historiadores latinoamericanos de darle una importancia propia, de lo que se exceptuaron sólo hombres cercanos a la Iglesia. Esto ya no es tampoco del todo así, debido a la influencia del postmodemismo, la crisis del nacionalismo y el auge de la historia cultural, y justamente en México por la enorme diversificación de la investigación histórica a nivel académico durante las últimas décadas, proceso que conlleva una gran apertura temática.

En las siguientes páginas trataré de integrar la misión jesuita latinoamericana a un desarrollo occidental más amplio, recurriendo a algunos conceptos desarrollados y usados sobre todo en la historiografía alemana. Tal procedimiento podría tildarse de eurocentrista. Quisiera señalar dos puntos al respecto. Por un lado, la misión jesuita, como proyecto de dimensión global, nació efectivamente de una tradición occidental y, por eso, el eurocentrismo es inevitable. Pero por otro lado, la labor de conversión llevada a cabo en los más diversos contextos culturales y geográficos, provocó un sinfín de diferentes respuestas regionales y locales que transformaron el proyecto misionero y obligaron a los jesuitas a adaptaciones de su procedimiento, las que, en una interacción permanente entre evangelizadores y evangelizados, tampoco tardaron en transformarse y producir resultados no previstos, originales en cada caso e imposibles de controlar.[1] Las expresiones prácticas del proyecto misional las encontramos por lo tanto a nivel regional como local. Al final, y probablemente es la pregunta más difícil de contestar, habría que interrogarse hasta dónde las experiencias extraeuropeas repercutieron en el trabajo de la Compañía de Jesús en Europa y la elaboración de su estrategias en Roma.

DISCIPLINAMIENTO, CONFESIONALIZACIÓN Y PROCESO DE CIVILIZACIÓN

La época que va del siglo XVI al XVIII fue constitutiva para la modernidad occidental. En el debate sobre los rasgos claves de las transformaciones que tuvieron lugar en Europa se ha participado desde muy diversos enfoques. La siguiente exposición versará alrededor de los conceptos de "confesionalización", "disciplinamiento social" y "el proceso de civilización", para ver hasta dónde nos sirven para comprender la labor misional de los jesuitas en América. No los entiendo como conceptos universales, sino como herramientas de trabajo, las que —ojalá— puedan proporcionar conexiones entre las historias europea e hispanoamericana.

[1] He reunido una serie de evidencias de algunas transformaciones del objetivo original de los jesuitas en Hausberger, "La vida en el noroeste".

De los tres conceptos, el del "proceso de civilización" es el más viejo. Fue formulado por el sociólogo Norbert Elias en los años treinta del siglo XX, más la historiografía lo descubrió sólo tardíamente. Es a partir de los años sesenta que ejerce influencia. Elias creía observar cómo desde finales de la Edad Media se inicia un creciente proceso de contención y control de los instintos naturales y los afectos del hombre, lo que cinceló y remodeló todo el comportamiento humano y a la larga pasó al subconsciente, hasta que los preceptos del disciplinamiento se convirtieron en valores y costumbres culturales fijos a los que se obedece de manera automática. Así, mediante esta "interiorización", la obligación para controlarse se convirtió en una autoobligación o en un autocontrol, el que distingue al hombre moderno del hombre premoderno, que obedecía sólo a normas exteriores. Elias denominó el fenómeno como el "proceso de civilización". Relacionó su avance con el desarrollo general de la sociedad occidental. Sostuvo que la intensificación de los sistemas de comunicación, de la división del trabajo, del intercambio y de la interdependencia, exigía y producía a un hombre cada vez más pacífico y disciplinado que controlaba mejor sus afectos que sus antepasados. Como núcleo original de este cambio, Elias identificó a la sociedad cortesana, pero el escenario decisivo de su generalización lo vio en las ciudades. Obviamente, el proceso de civilización preparó el camino a la sociedad capitalista y al Estado moderno nacional en el Occidente.[2]

Inspirado por la obra redescubierta de Elias, así como por Max Weber, en 1968 el historiador Gerhard Oestreich presentó el concepto del disciplinamiento social para caracterizar el surgimiento del Estado moderno.[3] Oestreich argumentaba que el Estado —en camino hacia el absolutismo— sucesivamente reivindicó la regulación de áreas vitales cada vez más amplias. Así, se desató un proceso de normalización, reeducación y disciplinamiento, al que fueron sometidos todos los sectores de la sociedad. Los objetivos eran centralizar el poder, facilitar la administración y crear un cuerpo homogéneo de súbditos obedientes y productivos. Para este fin se pronunciaron un creciente número de

[2] ELIAS, *Über den Prozeß der Zivilisation*, vol. 2, pp. 405-406, 428; BOGNER, "Theorie des Zivilisationsprozesses".

[3] OESTREICH, "Strukturprobleme".

leyes, ordenanzas y bandos; se extendió el sistema escolar; se impulsaron los idiomas oficiales; se instituyeron una serie de medidas sociales y caritativas, para dar más seguridad a la existencia del individuo, controlar los grupos marginales y fortalecer de esta manera la cohesión del cuerpo social. Si el individuo era cada vez más controlado, esto no significó que la sociedad también se hubiera vuelto pacífica. Pero el uso de la violencia sucesivamente se transfirió al emergente Estado. Aquel que se opusiera a las nuevas reglas fue amenazado con una gama de diferentes castigos, y entre los Estados se produjeron guerras cada vez más feroces con ejércitos cada vez mejor organizados y mejor entrenados.

Vale la pena decir que también en otras partes empezaron a plantearse problemas similares: en Inglaterra, E. P. Thompson publicó un renombrado artículo sobre la disciplina de trabajo y la organización del tiempo durante la industrialización y, en Francia, Michel Foucault dio a conocer sus libros sobre la locura, el hospital, la prisión y las formas de castigo.[4] Brindó, de esta forma, un panorama de las cambiantes actitudes frente a comportamientos que divergían de normas definidas cada vez más rígidamente y lo relacionó con la construcción de nuevas categorías de marginalización. Pues, fue a lo largo de este proceso que empezaron a definirse a los locos, enfermos y criminales o, al menos, se modificó radicalmente el sentido de estas palabras, y que se establecieron los respectivos mecanismos e instituciones de exclusión social. A finales del siglo XVIII, el disciplinamiento se amplió tanto que Foucault intenta explicarlo como un proceso descentralizado, en el que el Estado era sólo uno entre otros actores, y cuyo resultado fue la formación de la sociedad disciplinaria, cuyas víctimas, en cierto sentido, somos todos.[5]

Es interesante observar que la Iglesia y la religión en los principios de la discusión esbozada no fueron muy tomadas en cuenta, salvo famosas

[4] THOMPSON, "Time, Work-Discipline", pp. 56-97; FOUCAULT, *Folie et déraison*, *Naissance de la clinique*, y *Surveiller et punir.*

[5] REINHARD, "Zwang zur Konfessionalisierung?", p. 271; BOGNER, "Arbeiten zur Sozialdisziplinierung", pp. 135-136; MÜLLER, "Arbeiten zur Sozialdisziplinierung"; VOGEL, "Sozialdisziplinierung als Forschungsbegriff". En México, repercusiones tempranas de este debate, sobre todo inspiradas en la corriente francesa, han sido las investigaciones sobre la historia de mentalidades o el libro pionero de VIQUEIRA ALBÁN, *¿Relajados o reprimidos?*

excepciones como la de Max Weber[6] o E. P. Thompson,[7] no obstante que la mayoría de los autores coincidía en atribuir una gran importancia a la disciplina monacal como precursora medieval del disciplinamiento posterior.[8] Pero Elias ubicó el núcleo del proceso civilizatorio en la sociedad cortesana y en las ciudades. Gerhard Oestreich vio el disciplinamiento social impulsado por el emergente Estado absolutista, el que sustituía y superaba las funciones disciplinatorias que había ejercido la Iglesia en la Edad Media. Vinculaba, de esta manera, muy en la tradición de Weber, la modernización del mundo occidental con un proceso de secularización. Foucault, finalmente, no consideró ningún centro institucional y pasó por alto la religión y la Iglesia.

Para los años setenta el debate era ya muy amplio y pronto se volvió más diferenciado y más complejo. Se ha observado que en prácticamente todos los territorios europeos en la transición hacia un régimen de tipo absolutista imperaba la fuerte obsesión por parte de sus dirigentes por establecer una religión común. La tolerancia religiosa tampoco había caracterizado a la Edad Media. Pero en el siglo XVI y a principios del siglo XVII, en el contexto de las reformas tanto protestante como católica, la intolerancia adquirió una nueva dimensión. De esta suerte, en vez de la secularización, la época que precedió a la Ilustración se caracterizaba por la penetración de todas las esferas de vida por valores y normas religiosos.[9] Todo empezó (así se ha sostenido) cuando al norte de los Pirineos y de los Alpes la reforma protestante rompió la unidad de la Iglesia. A partir de ahí, las diversas confesiones cristianas compitieron entre sí por el derecho de definir la verdadera fe.[10] Todo esto pasó en el momento en que los príncipes luchaban por concentrar en sus manos el poder político, antes compartido con los señores feudales, las ciudades y la Iglesia. Los regímenes monárquicos reaccionaron a la diversificación religiosa de diferentes maneras, pero todos intentaron usar una

[6] Sobre todo su “Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus”, publicado originalmente en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 20-21 (1904-1905).

[7] THOMPSON trató extensamente el peso del metodismo en el surgimiento de la cultura (y ética) obrera inglesa; véase THOMPSON, *The Making of the English Working Class.*

[8] Sobre los franciscanos en Alemania, véase ERTL, *Religion und Disziplin.*

[9] Véase PO-CHIA HSIA, “Disciplina social”, pp. 31-33.

[10] PO-CHIA HSIA, *Social Discipline*; CHÂTELLIER, *La religión.*

confesión común y subordinada a su control para fortalecer su poder. De esta forma se produjo "la confesionalización de Europa", es decir, la división del continente en varias zonas confesionales. En Alemania, en 1555, los señores territoriales pactaron con Carlos V el derecho de determinar la religión de sus súbditos, y en otras partes la situación no era muy diferente, aunque podía prescindirse del consentimiento del emperador. Sobre todo en el siglo XVII, en amplios territorios penetrados por el protestantismo, pero gobernados por un príncipe católico, se puso en práctica una rígida política de recatolización.[11] En otros países, se impuso, en mayor o menor grado, una identificación con el luteranismo (por ejemplo en Suecia), con el calvinismo (por ejemplo en las Provincias Unidas neerlandeses), con el anglicanismo (en Inglaterra) o con la confesión helvética (Suiza). La resistencia a este proceso (tanto religioso como político) pudo desencadenar sangrientas guerras civiles, sobre todo en los territorios alemanes y en Francia.

Es importante subrayar que la confesionalización no sólo significaba el levantamiento de fronteras interconfesionales, sino que simultáneamente, en toda Europa se vio el aumento del control religioso y espiritual al interior de cada confesión. Por consiguiente, las creencias y prácticas religiosas del pueblo común y corriente se volvieron objeto de atención de las autoridades. La llamada religiosidad popular, que se había practicado antes con cierta autonomía, y hasta con el acuerdo tácito de la religión oficial, empezó a examinarse y calumniar como "superstición", término de creciente importancia por aquellos tiempos. Todo esto implicaba la regulación de una larga serie de comportamientos sociales y culturales, por ejemplo tocante a las fiestas, la vestimenta "decente" y hasta la comida y, sobre todo, la bebida. Es allí donde el concepto de la confesionalización adquiere su pleno significado y se relaciona con el del disciplinamiento social.

El porqué de las políticas de disciplinamiento y confesionalización es complejo. La religión, y más aún la imposición de una religión nueva o renovada, viene a constituirse en un excelente vehículo de exigencias disciplinatorias que abarcan todos los campos vitales y, además, amenaza a los renitentes con la pérdida de su alma. Este potencial pudo ser aprovechado gracias a la alianza que tanto la Iglesia católica como las protestantes solían hacer con el poder político para garantizar su posición.

[11] Véase HERZIG, *Der Zwang.*

Aparte de las innegables preocupaciones espirituales de las élites, no hay que olvidar que el dominio político y el orden social se legitimaban a través de la religión. Para establecer y ejercer una forma de dominación no sólo es necesario el control sobre los medios de poder y de producción, sino también sobre el mundo simbólico, es decir, una clase dominante trata de determinar también la reproducción de una ideología, que Antonio Gramsci llamaría hegemónica, que explique y legitime las relaciones sociales y de poder existentes. Quien acepta tal ideología, acepta también su subordinación y le parece incluso justa. La represión externa se convierte en una autorrepresión. Partiendo de estas premisas, a las aún débiles Coronas europeas les resultaba difícil aceptar la existencia de diferentes religiones entre sus súbditos.

Vale subrayar que España parece desempeñar un papel destacado en todo esto, aunque la historiografía alemana durante mucho tiempo le prestó poca atención y la trataba como caso especial.[12] Es verdad que no hubo reforma protestante en la península ibérica y, así, no pudo darse una confesionalización en el estricto sentido de la palabra. No obstante, la historia española puede servir de ejemplo eminente de los desarrollos que se han estudiado mediante los conceptos de la confesionalización y del disciplinamiento. A pesar de la famosa tolerancia medieval, la competencia religiosa, entre moros, cristianos y judíos, había marcado profundamente el desarrollo de la península. Después de la unificación de los reinos de Castilla y Aragón, la conquista del último reino musulmán y el inicio de la conquista americana, los monarcas se vieron ante una cuantiosa población no cristiana, situación que se resolvió con la eliminación de los judíos y musulmanes. Asimismo, los reyes españoles tampoco tuvieron la más mínima duda de que había que convertir a los pueblos conquistados en América. De esta suerte, se promovió la homogeneidad religiosa desde finales del siglo XV, en contra de musulmanes, judíos y simpatizantes del protestantismo, pero igualmente se combatieron las religiones autóctonas americanas y también muchas formas de religiosidad popular, siendo España uno de los primeros países donde se definió y persiguió la "superstición".[13] Con la instalación del Santo Tribunal de la Inquisición en 1478, la Corona dispuso de un apoyo

[12] Véase, p. ej., SCHINDLING, "Konfessionalisierung", pp. 19-20.

[13] CASTAÑEGA, *Tratado;* CIRUELO, *Reprobación,* compárese CAMPAGNE, "Porque no les acaezca".

institucional-burocrático considerable para vigilar las creencias de la fe. Como en otras partes, el desarrollo fue eminentemente político. En el siglo XVI, sobre todo en Castilla, la política de la Corona adquirió formas que llegaron a ser caracterizadas como elementos constitutivos de un absolutismo temprano (*Frühabsolutismus*). Esto puede ser discutible. Pero, sin duda, Castilla se adelantó al resto de Europa en sus esfuerzos por centralizar el gobierno, entre otras cosas mediante un creciente sistema administrativo, basado en el derecho romano y en la formación de magistrados por las universidades. En consecuencia, la monarquía, bajo Carlos I y Felipe II, se convirtió en el poder más fuerte del continente, y su política hegemónica se nutría y se legitimaba, al definirse la Monarquía como el baluarte del catolicismo en su lucha contra la herejía europea y contra el islam de los otomanos. La contienda interconfesional, por lo tanto, apenas se libró a cabo en el interior, lo que ciertamente constituía una particularidad, por ejemplo, frente a Alemania, Francia o Inglaterra, pero se disputó en los campos de batalla de todo Europa. Así, últimamente, incluso Heinz Schilling, junto con Wolfgang Reinhard, el principal postulador de la hipótesis de la confesionalización, ha calificado a España como el mejor ejemplo de la confesionalización católica.[14]

LA MISIÓN

Las similitudes de la misión jesuita en América Latina, por ejemplo en el noroeste novohispano, con todo lo antes comentado parecen evidentes y no deberían sorprendernos, pues los jesuitas estaban entre los protagonistas principales de la política de confesionalización y disciplinamiento en Europa. A partir del último cuarto del siglo XVII, muchos de los misioneros del noroeste fueron centroeuropeos.[15] Provenían de la atmósfera de una contrarreforma militante y trabajaban en la recatolización de amplias partes de Europa central. Al mismo tiempo, conocían los informes que los religiosos enviaban de todas partes del mundo,[16] y

[14] SCHILLING, "Confessionalisation", pp. 26-27; véase también PO-CHIA HSIA, "Disciplina social", pp. 38-39.

[15] HAUSBERGER, *Jesuiten*.

[16] HAUSBERGER, "El padre Joseph Stöcklein".

veían la conversión de los "bárbaros" pueblos americanos, de los "civilizados" chinos, de los herejes y de los campesinos incultos europeos como parte de la misma batalla contra el demonio. Enfrentaron estos males con estrategias similares en todas partes. Los jesuitas adaptaron su proceder, con un acentuado pragmatismo, a las diferentes circunstancias, pero actuaban dentro del marco de una identidad misionera colectiva.[17]

En América, la Compañía de Jesús trabajó al servicio de un Estado que tempranamente intentó centralizar su poder monárquico y que se hallaba hipersensibilizado frente a la heterogeneidad religiosa y cultural de sus súbditos, dadas las experiencias de la reconquista ibérica y la conquista americana. Después de su llegada al virreinato de Perú en 1568 y a la Nueva España en 1572, los ignacianos establecieron una red de colegios, es decir, construyeron un sistema de educación superior que podríamos calificar como un proyecto de disciplinamiento de la inquieta clase de conquistadores (o criollos). Como misioneros, en América, los jesuitas trabajaron en zonas marginales, fuera del ámbito de las grandes culturas precolombinas. La gente con que trataban, según un dicho muchas veces referido, incluso en diferentes idiomas, vivían "sin rey, sin ley y sin fe",[18] es decir, fuera del orden natural del mundo, y los padres se propusieron llenar cada uno de estos tres vacíos. Tal proyecto implicaba un profundo cambio en la mentalidad y en la cultura de los indígenas. No sólo había que ganarlos a la religión católica, sino había que convertir a sociedades antes independientes y socialmente bastante igualitarias en un segmento dentro de un nuevo sistema social estratificado según categorías socioétnicas y de raza. Como resultado, los indígenas fueron transformados en indios, es decir, en súbditos útiles a los intereses coloniales para que formasen la base para la defensa fronteriza, para nuevas conquistas y, en México, también para la manutención de la incipiente minería.[19] El nuevo orden social y el dominio monárquico del rey español los jesuitas lo explicaban como algo acorde a las reglas del derecho natural y, de esta suerte, a los planes de Dios, un Dios único, ante lo cual no había margen para conceptos alternativos. En suma, puede decirse que la misión fue un ejemplo temprano y contundente del fenómeno del disciplinamiento, a tono con una España

[17] El término es de Selwyn, *A Paradise*, pp. 104, 136-137.

[18] Compárese Acosta, *De procuranda*, pp. 47-48.

[19] Radding, *Wandering Peoples*.

que andaba a la vanguardia del desarrollo del absolutismo centralista y de la confesionalización en Europa.

Para que la misión funcionara, su primera tarea consistió en apoyar que se estableciera un dominio firme sobre los diferentes grupos indígenas. Para esto, los jesuitas siempre colaboraron con los soldados españoles. No obstante la fama que goza la obra supuestamente humanista de los ignacianos, su labor no se desarrollaba en oposición con la conquista secular o como una alternativa a ella. Por lo contrario, los jesuitas estaban persuadidos de que sin un sometimiento previo el intento de conversión estaba condenado al fracaso, que sin la sujeción los indígenas sólo aceptarían la parte de la cultura cristiana que les resultara atractiva y provechosa, pero nunca todo el programa misional, que transportaba la única, verdadera e indivisible fe.[20] Las misiones desempeñaron, de esta manera, una función importante, y generalmente reconocida, en la expansión fronteriza del imperio español y apoyaron a la Corona para establecer su proyecto tendencialmente absolutista en las Américas.

El avance del sometimiento de los indígenas se debía, en gran medida, al miedo a las armas españolas y a los estragos causados por las epidemias. En contraste con los terrores de la guerra y de las enfermedades, los jesuitas ofrecieron un nuevo orden espiritual, cultural, económico y organizativo bajo la protección de la religión cristiana y del rey español. Esto sólo pudo encontrar una aceptación si se procuraba que a los indígenas no únicamente se les explotara.[21] Todo el orden colonial, por lo tanto, estaba impregnado con elementos paternalistas de la más diversa índole. Dada la relativa pobreza de la frontera, en un principio los padres jesuitas, que no obraban para enriquecerse, sino arrobados por su idealismo religioso (del que no puede dudarse, aunque fuera —a veces— interesado o vanidoso), sólo podían asumir la función de eufemizar a los indígenas su sumisión a un nuevo orden político y económico y a un control sociomoral muy estricto. Los bienes que los misioneros ofrecían a los indígenas no eran en primer lugar materiales, sino nuevas estructuras organizativas, ayuda en caso de enfermedad, consuelo frente a la muerte con la promesa de una vida eterna

[20] He reconstruido la política de conquista empleada en las provincias misioneras novohispanas en HAUSBERGER, *Für Gott und Köng*, pp. 72-199.

[21] Compárese SCOTT, *Weapons*, pp. 307-314, 337.

y cierto amparo contra la explotación colonial. Por ejemplo, luchaban por una reducción del trabajo forzado a los niveles permitidos por las leyes y defendían con rigor las tierras de los indios.[22] A los indígenas, la oferta misionera les otorgaba a su existencia un nuevo sustento. Sin embargo, lo atractivo de tal posibilidad tenía su origen en la amenaza perpetua en la que vivían. En gran medida, la misión constituía el mal menor que los indios tarde o temprano aceptaron frente al peligro de su aniquilamiento como grupo social y cultural.

El espacio social para realizar la conversión lo formaban los pueblos de misión, con sus instituciones como la iglesia, como lugar de culto, la escuela o las tierras comunales.[23] Ahí vivían los indígenas, ahora convertidos en indios, subordinados a la autoridad del padre misionero y sometidos a una instrucción religiosa perseverante y a un adiestramiento en nuevos trabajos, a fin de garantizar económicamente la conversión. Las instituciones políticas o administrativas que se introdujeron en los pueblos servían sobre todo como apoyo al poder del misionero dentro de las comunidades y no eran órganos de autoadministración. Los padres trataban también de controlar los contactos de los indios con el mundo circundante y dentro de los pueblos se prohibía el asentamiento de no indios, para que la influencia del mundo laico no estorbara la doctrina ni la autoridad de los padres.[24]

Para reforzar el sometimiento y la conversión de los indígenas, los jesuitas aplicaban una gran variedad de medios pedagógicos, propagandísticos y normativos. Los esfuerzos pedagógicos de los misioneros, que se ha vuelto la base del mito sobre su obra, se llevaron a cabo mediante la doctrina cotidiana, la escuela y el sermón; la labor propagandística se realizaba sobre todo a través del rito y las ceremonias encaminadas a impresionar y conmover más las emociones. Pero, en todo esto, siempre se observa también el interés disciplinario. Los sermones, por ejemplo, además de su contenido didáctico, servían para enseñarles a los indios paciencia, es decir, el control de sus cuerpos y ánimos. El padre Pedro Méndez predicaba a los recientemente convertidos en Sinaloa durante tres horas, según el padre Pérez de Ribas, sin que nadie

[22] HAUSBERGER, "Comunidad indígena", pp. 263-312.

[23] Aquí se puede recordar que la palabra 'misión', así como la usaban los jesuitas, tenía un triple sentido: como encargo o envío personal, como conversión y como lugar; SIEVERNICH, "La misión".

[24] Véase HAUSBERGER, *Für Gott und Köng*, pp. 282-317.

saliera de la iglesia "cosa rara en indios que no saben estar quietos un cuarto de hora".[25] En las procesiones se les entrenó para agruparse ordenadamente por separado en mujeres, hombres y niños, y rezar, "con mucha devoción, sin hablar, ni levantar los ojos del suelo".[26] Los funcionarios o magistrados nombrados por los jesuitas en los pueblos de misión debían vigilar el orden:

> Atendían los fiscales de iglesia a que no se hiciese ruido y que al tiempo de la misa estuviesen con las rodillas, aunque desnudas, hincadas en tierra: ceremonia trabajosa y desusada para ellos; pero ya muy introducida.[27]

Un parte de las festividades de la Semana Santa la ocupaban las autoflagelaciones que se infringieron los piadosos neófitos, así como a principios del siglo XVII estaba introducido en España y otras partes de Europa:

> Todos aquellos días parecía el pueblo una oficina de disciplinas por todas las casas; unos labraban el nequé, que es como el cáñamo de Castilla; otros torcían el hilo; otros hacían rosetas de agujas quebradas; otros de espinas duras; y hechas sus disciplinas las colgaban en las enramadas del pueblo, no quedando viejo, ni mozo, alguacil, ni fiscal que no se azotase, con ir ordenados de 200 en 200, no discrepan un punto de su orden, resplandeciendo los campos con innumerables luces y hachas de unos palos que se llaman pitahayas, y son como teas, acudiendo los mismos gentiles comarcanos a la novedad, admirados de lo que nunca habían visto.[28]

Todavía 130 años más tarde, cuando en Europa central, en un giro nuevo del disciplinamiento las desbordantes fiestas barrocas empezaron a limitarse, el padre Antonio María Bentz escribió desde Ures a sus padres que sus indios, hasta algunas mujeres, se flagelaban "tan inhumanamente que es un horror verlo".[29] Podría uno preguntarse por qué

[25] Pérez de Ribas, *Historia*, vol. 1, p. 314.

[26] Pérez de Ribas, *Historia*, vol. 1, p. 340.

[27] Pérez de Ribas, *Historia*, vol. 2, p. 115.

[28] Padre Martín Pérez, "Carta anua de Sinaloa, s. l. [río Mayo], s. f. [1616], en Zambrano y Gutiérrez Casillas, *Diccionario,* vol. 9, pp. 417-418.

[29] Padre Antonio María Bentz a sus padres, Ures, 6 de junio de 1751, en Dunne y Burrus, "Four unpublished letters", p. 364.

esta dolorosa tradición pegó con tanta rapidez entre los indígenas; posiblemente esta nueva práctica se enlazaba espiritualmente con aquéllas de buscar visiones mediante prácticas corporales extremas. Obviamente, sería lícito poner en duda la veracidad de muchos de estos relatos barrocos. Pero en todo caso, demuestran el carácter disciplinatorio del programa misional, aunque no con la misma certeza sus éxitos.

Un renglón importante en la imposición de la disciplina lo constituían las medidas socioeconómicas de los jesuitas. Los padres se esforzaron enérgicamente por incrementar la productividad de la agricultura indígena. Necesitaban ingresos propios para financiar la misión y debían vender un excedente a las minas para satisfacer los intereses de la Corona, que quería fomentar la producción de plata mediante la introducción de las misiones, y de los colonos, cuya existencia estaba basada en la minería y quienes no hubieran tolerado el control de los jesuitas sobre la fuerza de trabajo y las tierras de los indios, sin este servicio de suministros. Además, las misiones tenían que producir reservas para épocas de escasez y para apoyar a los viejos, enfermos y débiles. Tales medidas caritativas ataban a los indígenas a los pueblos y de esta manera al régimen implantado. La colaboración exigida a los indios, a la vez, servía para someterles a nuevos ritmos de trabajo. En las misiones, el día estaba sujeto a un horario estricto, marcado por las campanas de la iglesia, cuyo toque llamaba a los indios a las obligaciones religiosas y a las faenas[30]. La ociosidad se estigmatizó como vicio, si es que no como pecado, y el trabajo continuo se exaltó como virtud. Según el P. José de Acosta, había que ocupar a los indios todo el tiempo, de manera que no tuvieran tiempo para pensar en sus viejos dioses u otras maldades. Por ello, tomaba también cierta explotación económica por parte de los españoles, si era practicada con moderación, como normal, justa, es decir conforme al derecho natural, y, además, útil para la religión, ya que apartaba a los neófitos de la ociosidad.[31] Muchas declaraciones de los jesuitas revelan una profunda ética, de trabajo. Así, por ejemplo, el padre Juan Nentuig, en 1764, concluye su informe sobre "las producciones silvestres" de Sonora de la siguiente manera:

[30] HAUSBERGER, *Für Gott und Köng*, p. 280.

[31] ACOSTA, *De procuranda*, pp. 237-291, 599; Compárese SACHSSE y TENNSTEDT, "Sicherheit und Disziplin", p. 12; STEKL, "Labore et fame", pp. 125-126.

> [...] un gusano, [...] labra pegado a las peñas tajadas en los cajones de algunas sierras u ovillo de un incienso muy oloroso y medicinal en lugar de seda, pero con igual pensión de no sobrevivir a su labor, pues en acabándose sale y se cae muerto. Dando saludable recuerdo a tanta gente ociosa de que el vivir es para trabajar, revocándonos a la memoria lo de la Sagrada Escritura que a trabajar hemos nacido, y que según el apóstol debieron tener vergüenza para comer los que tienen empacho para trabajar.[32]

Con el fin de que los indios se sometiesen a las reglas de la vida misional, a la vez era necesario tenerlos en el miedo.[33] Una parte esencial del nuevo régimen la formaban, de esta suerte, los castigos.[34] Como sanciones se empleaban maneras suaves, como amonestaciones privadas o públicas, pero lo común, era el uso del azote. Y si todo esto no resultaba suficiente, se usaba la instancia de las autoridades laicas, que estaban autorizadas para imponerles a los indios castigos más fuertes como el trabajo forzado e incluso la pena de muerte. Si puede interpretarse el ceremonial religioso de la misa, las procesiones y fiestas como un teatro seductor, en las misiones, como en Europa, también se representaban los espectáculos del "teatro de terror", de las penas y hasta de las ejecuciones públicas.[35] Al mismo tiempo, los jesuitas siempre promovieron su proyecto como una opción de vida, menos dura que el mundo circundante. Pero también ellos en buena medida se ocuparon de la creación de miedos. A los pecadores, es decir a todos los que no siguieran las recomendaciones de los padres, los amenazaron con las torturas eternas del infierno. Cualquier desgracia —inundaciones, sequías, epidemias o los asaltos de los apaches— se instrumentalizaba al interpretarlo como castigo de Dios.[36] Naturalmente los misioneros ofrecían siempre una solución a estos problemas: apoyaban a los indios en épocas de malas cosechas, cuidaban a los enfermos, protestaban ante excesos en la explotación por parte de los españoles, y sobre todo, prometían una vida eterna de felicidad a todos los que les obedecieran.

[32] Nentuig, *Rudo ensayo*, p. 65.
[33] Acosta, *De procuranda*, pp. 88-89.
[34] Hausberger, "La violencia", pp. 27-54.
[35] El término es de van Dülmen, *Theater*.
[36] Hausberger, *Für Gott und Köng*, pp. 225-226.

LOS LÍMITES DEL ESFUERZO MISIONERO

Aunque de la intención disciplinatoria de la misión jesuita no cabe duda, hay que preguntarse si el disciplinamiento de los indígenas, es decir, la civilización basada en una autorepresión eficaz, como lo postulaba Norbert Elias, realmente se logró. Esta pregunta se ha planteado igualmente en el debate europeo, dando espacio a cantidad de trabajos sobre formas de resistencia y, en un segundo momento, a algunos otros sobre el grado de consenso con que se recibían las políticas de disciplinamiento.[37] Por ejemplo, se observó que muchas veces no fue el Estado (aún muy débil) o la Iglesia quienes impusieron nuevas normas, sino los municipios y las comunidades que las introdujeron por su cuenta o por las demandas de las autoridades superiores.[38] En todo esto, los conceptos mismos del proceso de civilización, del disciplinamiento social y de la confesionalización fueron sometidos a una revisión crítica.

Los jesuitas ciertamente se esforzaron mucho por poner en vigencia la nueva religión y la disciplina, pero aunque los indígenas se transformaron en muchos aspectos, en suma, los resultados disciplinatorios de la misión no fueron exactamente los planeados. Esto se debió a varios factores. La Compañía de Jesús sufrió siempre de una escasez de personal para sus misiones, lo que limitó la eficacia del programa. Además hay que tomar en cuenta que los métodos pacíficos de la llamada conquista espiritual nunca funcionaron de tal manera como muchas veces se ha creído. Por ejemplo, para poder entablar una efectiva comunicación, los jesuitas se empeñaban en aprender las lenguas vernáculas, pero gran parte de ellos fracasaron en apropiarse un idioma completamente ajeno. Aunque algunos jesuitas se dedicaron a la elaboración de diccionarios y gramáticas, éstos no cubrieron las necesidades. Los problemas de traducir los conceptos y principios de la cultura europea a los idiomas americanos tampoco se pudieron vencer satisfactoriamente. En consecuencia, la fe y la moral cristiana quedaron implantadas entre los neófitos sólo de manera somera. Los métodos pedagógicos de

[37] Véase Po-Chia Hsia, "Disciplina social", pp. 24-36.

[38] Peter Blickle puntualizó esta observación al identificar el fortalecimiento de las estructuras comunales (Kommunalisierung) como uno de los rasgos principales de la época; Blickle y Kunisch, *Kommunalisierung.*

los jesuitas, que se fundaban sobre todo en la repetición estereotipada de la doctrina, no servían para superar esta situación.[39]

Donde los éxitos de los misioneros parecen más grandes, muchas veces no resultaban tan revolucionarios como se ha sostenido. Un ejemplo de esto serían las congregaciones de los indígenas en asentamientos estables, de lo cual los jesuitas se vanagloriaban mucho. Más la mayoría de los pueblos de misión en realidad eran sólo la continuación de los asentamientos precoloniales. Donde los misioneros intentaron cambiar la situación vigente, los logros fueron en gran parte quiméricos. Muchas veces faltaban los recursos para poder garantizar a los indígenas el sustento durante todo el año. Esto obligó a los padres a muchas avenencias y componendas. Tenían que permitir que los indios californianos vagaran durante muchos meses del año por los montes para cazar y recolectar como antes.[40] En la Tarahumara y en otras partes no se les podía prohibir a los indios que cultivaran en sus milpas dispersas, porque no había suficientes tierras cultivables en la cercanía de los pueblos. A los yaquis no se les podía impedir que ganaran parte de su sustento en las minas de los españoles. Respecto a los famosos pueblos de los yaquis, los logros más prestigiados de los jesuitas en el noroeste, hay indicios de que no se trataba de mucho más que centros administrativos y ceremoniales, con escasa población permanente, donde los indios se reunían los días de fiesta. Pero el resto del tiempo vivían como antes, en las milpas a lo largo de su río o dedicándose a la caza o al trabajo en las minas.[41]

Para arraigar el sistema de valores y normas misionales como ideología hegemónica entre los indios se presentaron problemas adicionales, que se originaron en la creciente disonancia entre colonización misional y colonización laica. En el campo económico, los colonos aumentaban las exigencias sobre las tierras y la fuerza de trabajo de los indios, una vez que la dominación sobre aquéllos les pareció suficientemente sólida para dejar de lado el cuidado inicial al respecto. Al mismo tiempo, les hacían ver a los indios que con ellos no tendrían que sufrir el mismo control moral y religioso que bajo la vigilancia de los misioneros.

[39] Hausberger, "Política y cambio lingüístico".
[40] Hausberger, *Für Gott und Köng,* pp. 293-295.
[41] Hausberger, *Für Gott und Köng,* pp. 287-289.

El conflicto resultante debilitó a la misión y a la credibilidad de todo su programa de modo considerable.

Otro problema fue la generalizada resistencia con que los indios reaccionaron a las ideas y el control de los misioneros. No faltaron los levantamientos, pero dada la imposibilidad de una victoria militar contra los españoles, éstos quedaron como meros episodios. De mayor importancia eran las diversas formas de resistencia pasiva y cotidiana, como hacerse pasar por el tonto ante las órdenes del padre misionero, el robo de bienes de la misión y, sobre todo, el crecido ausentismo de los pueblos. Muchos indígenas se fueron a las minas, ya que los laicos, para atraerles al trabajo, no les exigían con la misma rigidez que los jesuitas un estilo de vida casto.[42] En los reales de minas, así como también en los pueblos de visita, en las excursiones de caza o en las campañas contra los apaches, los indios encontraron espacios fuera del control del misionero, donde se dio la supervivencia de muchas tradiciones precoloniales. El "acuartelamiento"[43] de los indígenas en sus pueblos y el control de sus relaciones con el mundo extramisional de esta manera fueron siempre deficientes. Los jesuitas sabían los efectos nocivos de todas estas interferencias en sus planes, pero sabían también que cada intento de cambiar radicalmente la situación provocaría una rebelión o el abandono acelerado de los pueblos o les costaría el apoyo del Estado. Así que tenían que tratar la cuestión con acertado tino pragmático. Las quejas de los padres sobre la desobediencia, la incomprensión y el desinterés de los indígenas en su programa eran abundantes. Pero los jesuitas simplemente no lograron convencer plenamente a los indígenas de los cambios introducidos. Éstos nunca terminaron por identificarse del todo con los objetivos de la misión, es decir, no aceptaron la situación colonial y sus principios hegemónicos y no interiorizaron todas sus normas.[44] Así, el sometimiento de los indígenas siguió dependiendo del poder represivo del sistema colonial.

No sólo por las razones indicadas, es cuestionable si la misión logró un avance por lo menos parcial en el proceso de civilización. Pues este concepto entraña un fallo, a mi parecer insuperable. Elias partió, como

[42] HAUSBERGER, "Comunidad indígena"; también HAUSBERGER, *Für Gott und Köng*, pp. 512-524.

[43] El término (*Kassernierung*) es de POPITZ, *Prozesse*, p. 6.

[44] Compárese SCOTT, *Weapons*, p. 29.

muchos teóricos de su época (y de otras al menos desde la Ilustración), desde el punto de vista que el desarrollo de la humanidad ha avanzado en forma lineal, con Europa occidental en la vanguardia, de una situación más natural, más infantil y menos disciplinada a una más culturalizada, más madura y más disciplinada. Además, supone una relación bastante esquemática entre la psicología del individuo y el desarrollo de las sociedades y sus formas progresivas en complejidad de organización y de división de trabajo. Por estos aspectos de la teoría de la civilización, sobre todo el etnólogo Hans-Peter Duerr ha acusado a Elias de no haber comprendido los mecanismos de control vigentes en las llamadas sociedades primitivas o entre las comunidades campesinas de la Europa medieval. En ellas todos los miembros de un grupo se conocen, las relaciones sociales son personalizadas y por esto mucho más eficaces en el control del comportamiento del individuo que las instituciones formales de las sociedades modernas. De esta manera, muy contrariamente a lo postulado por Elias, Duerr afirma que la disciplina disminuyó a finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna, como consecuencia del crecimiento de las ciudades debido a la inmigración campesina. Con su traslado, los migrantes escaparon del control tradicional y entraron a un mundo anónimo, aminorando entonces el autocontrol. Las medidas estatales para disciplinar a la población eran respuestas a la disolución del orden tradicional. Aunque las nuevas normas parecieran rígidas, el control se hizo cada vez más impersonal y anónimo y tan permeable como los mecanismos arcaicos nunca lo fueron. En consecuencia, la disciplina fue menos interiorizada que antes.[45] Lo que Duerr quería demostrar es que no puede jerarquizarse evolutivamente a las sociedades en una escala que va de menor a mayor control. Porque control había y hay siempre, tanto externo como interiorizado. Duerr, lo ilustra con el ejemplo de la vergüenza y la desnudez. Hubo cambios de las normas al respecto, pero su reconstrucción requiere un modelo más flexible que el de Elias.

La misión jesuita permite pensar en una dinámica de este tipo. Los jesuitas se esforzaron mucho en establecer una nueva disciplina cristiana,

[45] Duerr, *Nacktheit*, pp. 7, 11-12; Duerr, *Intimität*, pp. 20-24; Duerr, *Obszönität*, pp. 12, 25-28; Duerr, *Der erotische Leib*, pp. 385-388; Bogner, "Arbeiten zur Sozialdisziplinierung", pp. 129-131; van Krieken, "Occidental self-understanding", pp. 273-281.

y cosecharon ciertamente algunos éxitos. Pero al mismo tiempo aniquilaron los sistemas 'bárbaros' de control y no podían impedir que los indios se escaparan constantemente de los espacios (imperfectamente) vigilados. Se retiraban a zonas de refugio de difícil acceso (los jesuitas dirían: para practicar su antigua idolatría), se agregaban a los reales de minas, donde según los misioneros, brotaban los vicios como en ningún otro lado, o formaban grupos de asaltantes. Entonces cabría suponer que el disciplinamiento de los indios con el impacto de la misión no aumentó, sino que disminuyó. Las viejas reglas, que habían regido por ejemplo la vida sexual, los sistemas familiares o el uso de alcohol y otras drogas, fueron declaradas como bárbaras y puestas fuera de función, sin que las nuevas normas se hubieran podido imponer de verdad. Los padres querían dar una estructura familiar a cada comunidad misionera, con una red densa de control, pero no lo lograron porque los indios no aceptaron la ideología misionera como legítima y rehusaron controlarse mutuamente. Por supuesto, ninguna de estas tendencias, la de la imposición del disciplinamiento misional y la de su rechazo, prevaleció de forma absoluta, sino había respuestas diferenciadas, tanto a nivel de grupo como a nivel individual. Pero de todas formas, fenómenos como el alcoholismo, la criminalidad o la promiscuidad sexual no parecen haber disminuido en el noroeste jesuita. En este desarrollo, los poblados españoles, sobre todo los reales de minas, tenían el mismo papel que se les ha atribuido a las ciudades europeas de la época. Los indios llegaron en gran número y, amparados en un cierto anonimato y libres de la vigilancia misionera, se entregaron a un libertinaje antes impensable.

Los colonos tampoco disponían de instrumentos de control efectivos. Los intentos de atarlos mediante adelantos y deudas fueron de eficacia muy reducida, debida a la falta de mecanismos policíacos, a la competencia entre los mineros por mano de obra y a los métodos de los indios para evadir el cumplimiento de los compromisos hechos. Así, se comentaba, por ejemplo, sobre las posibilidades de cobrar las deudas contraídas por unos obreros mineros: "[...] no se sabe de ellos por ser indios yaquis, peones de minería, prófugos en sus tierras, que varían nombres todos los días y algunos [son] difuntos".[46] La huida de

[46] Reconocimiento de un libro de cuentas de la gente de servicio, San José de Jamaica, 7 de marzo de 1728, AGN, Tierras 474, exp. 2, ff. 64r.-64v.

las minas fue tan cotidiana como el ausentismo en las misiones. De las muchas quejas al respecto, tal vez exageradas, citamos una petición de los vecinos del Real del Río Chico, en Ostimuri:

> Se nos huyen aunque nos deban el dinero, sin más ocasión que es oír decir que en otra parte se ha descubierto algún pedazo de metal, y nos hallamos obligados a hacer nueva cuadrilla, despachando varios personeros a que por todos los alrededores soliciten uno de aquí y dos de otra parte.[47]

La suma de estos ejemplos sugieren los límites de las políticas de disciplinamiento. En esto las misiones jesuitas no se distinguían de la situación europea. Ahora, puede parecer bastante atrevido equiparar los desarrollos en las misiones americanas con los impulsados en Europa como variantes de un mismo proceso. Podríamos pensar en la diferencia cultural que los jesuitas enfrentaban en forma de desconocidos idiomas, extraños sistemas sociales y de parentesco, distintas cosmovisiones y religiones, todos más o menos opuestos a los existentes en Europa. Sin embargo, la multiculturalidad, aunque tal vez no en la misma intensidad, existía también en Europa, donde por ejemplo ningún territorio de los posteriores Estados nacionales fue lingüísticamente homogéneo, pues abundaban las lenguas regionales y los dialectos. Las culturas y la religiosidad popular se han descrito como profundamente diferentes de las culturas y la religiosidad de las élites, no obstante que la investigación ha relativizado este punto y señalado muchos lazos entre élites y populacho todavía al inicio de la modernidad. Los impulsos de homogeneizar no fueron lineales y, además, acompañados de la introducción de elementos culturales para marcar las jerarquías sociales. En fin, éste es un tema extremamente complejo, imposible de abarcarlo aquí. Pero en la misión adquirió características propias. Éstas radican en las políticas impulsoras a ambos lados del Atlántico. Respecto a la supervivencia de las culturas indígenas en el conjunto de los súbditos de la Corona de Castilla, se hace patente una postura ambivalente en el programa de misiones; es más, de toda la política española en relación a la aspirada transformación de los sometidos. Existía un cierto interés en su hispanización, pero esto no significaba que se les quisiera convertir

[47] Petición de los vecinos del real del Río Chico al gobernador José López de Carvajal, 27 de agosto de 1724, AHMP 1724B, G-137.

en españoles. La población nativa tenía en América una clara función económica como agricultores, como fuerza laboral y como contribuyentes. Aunque el orden de la llamada *sociedad de castas* siempre haya sido muy turbio, como con frecuencia se señala, la categoría del indio era un elemento básico de la organización social, definido jurídicamente.[48] El hecho que para muchos individuos fuera posible evadir este canon normativo, demuestra las dificultades que había para mantener el sistema, pero no su inexistencia. Cualquier intento de abolir la diferencia étnica-cultural bien delimitada entre indios y españoles se hubiese equiparado a la subversión social. Por lo tanto, los indios tenían que seguir siendo indios, o dicho de otra manera, los diversos pueblos indígenas tenían que convertirse en indios, en los términos deseados por el sistema colonial. A los indios se les permitía mantener su distinción cultural, sus identidades étnicas. Pero esto no fue sólo resultado de una resistencia eficaz de su parte. El orden creado de esta forma podría denominarse como 'división cultural del trabajo'.[49]

Este sistema estaba sustentado por la política de darle a la población indígena una estructura económica común, cuyo núcleo era el pueblo, donde los indios debían vivir como agricultores y estar a la disposición de los recaudadores de impuestos y de los colonizadores como fuerza de trabajo. Por esta razón, sin embargo, el esfuerzo colonial por la reeducación conllevaba límites muy claros. Según Max Weber, mientras perdura la unidad entre hogar y trabajo, mientras los trabajadores están en posesión de los medios de producción sólo son posibles procesos disciplinarios parciales, pero nada más.[50] Los jesuitas siempre se opusieron precisamente a que a los indios se les separara de sus medios de producción, sus tierras. Mientras que a los indios se les asegurara su agricultura de subsistencia, les quedaba una identidad propia. Dentro de ese marco pudo conservarse y cultivar una cosmovisión diferente a la ideología hegemónica, pero también un idioma y una cultura propios, y con ello las posibilidades de sustraerse a una disciplina acorde a los intereses del Estado colonial. En consecuencia, la política indígena española en último término favoreció la conservación de una multietnicidad, cimentada en un orden social rígido. No pretendió un cuerpo

[48] Compárese con BONFIL BATALLA, "El concepto del indio".
[49] El término es de HECHTER, *Internal Colonialism*, pp. 9, 39.
[50] BREUER, "Sozialdisziplinierung", p. 51.

homogeneizado de súbditos.[51] Por un lado, se les negaba a los indios casi cualquier posibilidad de ascenso social, lo que hubiese sido un atractivo para abandonar la identidad étnica; por el otro, disfrutaban, precisamente dentro de los estrechos límites de la existencia a la que se les destinó, de algunas ventajas legales y seguridades sociales, como por ejemplo la protección de sus tierras, lo que los motivaba a quedarse.

Al mismo tiempo, no faltaron en el noroeste fuerzas que socavaron el mantenimiento de las fronteras étnicas y de la agricultura de subsistencia. Hay que mencionar especialmente el efecto de los asentamientos mineros y la paulatina expansión de las tierras en propiedad de los españoles. Con la migración a estos nuevos espacios, en teoría prohibida por las leyes, la pertenencia étnica se convertía en secundaria en comparación con la pertenencia definida a una clase y las diferencias étnicas y culturales se disolvían en forma de mestizaje, entendido como un fenómeno sociocultural más que biológico, y en la hispanización de los indios. A pesar de que el abandonar los pueblos implicaba renunciar a la protección de la comunidad, esta opción ejercía una atracción tangible para una cantidad de indígenas, puesto que el camino hacia los españoles no sólo prometía el escaparse del control de los misioneros, sino también librarse de las ataduras de orden étnico dentro del sistema de la división cultural del trabajo. Los intentos de convertir a los mestizos, mulatos y otras mezclas en nuevas categorías sociales, quedaron en la mera teoría y nunca lograron afianzarse. También el nuevo espacio se encontraba lleno de obligaciones de todo tipo y carecía del resguardo que ofrecían las misiones, pero permitía costumbres más libres. La posibilidad de ir y venir entre los españoles y la comunidad étnica, que no fue un simple movimiento entre diferentes espacios, sino implicaba un cambio de categoría social de los migrantes, podía aumentar este margen de libertad. Es aquí, por supuesto, donde se nota la flexibilidad con que el individuo pudo hacerles frente a las normas. En cuanto las tierras de los indígenas pasaron a manos de los colonizadores, se destruyó irremediablemente tanto este margen como el espacio étnico. Pero esto aconteció, sobre todo, aunque nunca de forma completa, después de la expulsión de los jesuitas.[52]

[51] Hechter, *Internal Colonialism*, pp. 40, 43.

[52] Hausberger, "Comunidad indígena", pp. 271-272; Hausberger, "Política", pp. 69-72.

Los sistemas de división de trabajo cultural existían también en Europa, por ejemplo en Gran Bretaña, de donde viene el concepto, y tampoco faltaban reglas rígidas, tal vez más superficiales, para conservar claras diferencias culturales entre las clases. Al menos en los principios de la formación disciplinatoria intentaba normarse una diferenciación cultural entre los grupos sociales, por ejemplo, con reglamentos de vestimenta y contra la lujuria, que limitaban el consumo según la pertenencia estamental. Lo que tal vez más distingue al desarrollo americano del europeo, al menos durante la época jesuita, fue que el esfuerzo disciplinatorio, afectó a los diferentes sectores sociales de manera muy desigual. Se dirigió, con todas sus limitantes, sobre todo contra los indígenas, pero mucho menos contra la sociedad criolla. Esto puede ilustrarse cuando el proceso de misión se compara con las observaciones de Michel Foucault. La misión puede compararse con las casas de corrección o con las cárceles, las que ocupan un lugar central en la teoría de Foucault sobre el surgimiento de la sociedad disciplinaria.[53] Corresponde en muchos aspectos a una cárcel decimonónica, a cuyos habitantes no sólo se les quería controlar y reglamentar, sino transformar completamente, hasta que correspondieran al estándar establecido por las autoridades.[54] En cierto sentido, tanto los jesuitas como los directivos de la cárcel juvenil de Mettray desempeñaron el papel de "técnicos del comportamiento", especialistas para producir cuerpos dóciles y útiles. Algunos de los atributos de la sociedad disciplinaria, como los formuló Foucault, los jesuitas también los intentaron llevar adelante en el noroeste de México. Tempranamente reconocieron la necesidad de codificar y racionalizar el uso de los castigos físicos para hacer posible la conformidad social frente al régimen disciplinatorio, habiéndose ensayado tal paso ya en el establecimiento de los cánones cada vez más detallados de pecados y penitencias que se usaban en la confesión.[55] En la administración de la comunidad se dio una sistematización racionalizada con la introducción de los libros parroquiales, en los que se registraba a cada individuo en las fases esenciales de su vida. Al personal administrativo se le intentaba educar en escuelas propias dentro de las

[53] Stekl, "‹Labore et fame›", p. 120; Foucault, *Überwachen*.

[54] Compárese la descripción del pueblo misionero ideal en que hasta se encuentra anticipada la idea del panóptico; Och, *Nachrichten*, p. 243.

[55] Auto del padre visitador general José de Utrera, Temósachic, 2 de junio de 1754, WBS 67, p. 6; Acosta, *De procuranda*, p. 406; Och, *Nachrichten*, pp. 270, 287.

misiones.[56] Y como el nuevo orden criminal gestaba, según Foucault, sus infractores, así las normas coloniales-misionales y los intentos de establecerlas producían sus delincuentes, quienes fueron castigados por cosas que en épocas prehispánicas podían ser muy honradas y quienes se sentían hermanados precisamente por cometer el mismo delito. Como institución, la misión se multiplicó y cubrió toda la superficie del noroeste. Formaba en cierta manera un "archipiélago misionero", de la misma manera como Foucault habla de un "archipiélago carcelario" o de un "gran continuo carcelario".[57] Foucault afirma que la sociedad misma se convirtió en una cárcel, es decir, en la sociedad disciplinaria, pero esto no aconteció en las tierras de misión. La misión no consiguió nunca que sus reglas se respetasen fuera de sus muros y ni siquiera dentro de ellos podían lograrlo del todo. Los valores de la misión no se extendieron a sus alrededores, en cambio éstos sí socavaron finalmente las 'cárceles', que los padres habían construido. Por último, la misión siempre dependió del consentimiento del poder central, es decir, de la Corona, lo que se hace patente en su disolución por decreto real; el proceso de transformación de la sociedad que propagaba nunca se convirtió en un desarrollo que hubiera gozado de autonomía respecto a la esfera del poder.[58] Obviamente, esto no significa que no hubiera dejado una profunda marca en los territorios de su acción. Pero estudiar estos efectos concretos ya no es la tarea de este texto.

LA MISIÓN EN EL CONTEXTO OCCIDENTAL

Aunque sea de forma breve, tanto por falta de espacio como por falta de un estudio exhaustivo al respecto, deberíamos retomar la pregunta, planteada ya al principio, sobre las posibles consecuencias de las experiencias misioneras en Europa. Para empezar con un ejemplo conocido, puede referirse el aporte de los misioneros jesuitas, como de otras órdenes, a la conformación del conocimiento occidental del globo y así al desarrollo de ciencias tan diversas como la geografía, la cartografía, la antropología y la lingüística. Los territorios coloniales y, de forma

[56] Hausberger, *Für Gott und Köng*, pp. 262-268.
[57] Foucault, *Überwachen*, pp. 383-384.
[58] Compárese Breuer, "Sozialdisziplinierung", pp. 62-65.

destacada, las misiones, fueron un campo de experiencias de las que se beneficiaron las ciencias europeas. El medio con que se realizó este *input* de informaciones fue la ambiciosa y extensa actividad publicitaria que caracterizaba ante todo a la Compañía de Jesús.[59]

Pero lo que sería sobre todo interesante es saber si las experiencias hechas y los métodos desarrollados por los misioneros han tenido alguna influencia en la conformación de las políticas disciplinarias y confesionales europeas. La idea es seductora. Se apoya en algunos hechos e indicios. Por ejemplo, el auge misionero de la Iglesia católica empezó poco después de 1523, con la llegada de los franciscanos a México, casi paralelamente con el inicio oficial de la Reforma protestante en 1517. Los dos desarrollos tenían sus antecedentes, la misión medieval y el enfrentamiento interreligioso en la península ibérica, entre cristianos, musulmanes y judíos, por un lado, y diferentes movimientos reformistas, como los de John Wycliffe (m. 1381) y destacadamente de Jan Hus (m. 1415), por el otro lado. Así, no vale la pena discutir sobre la prioridad cronológica. Entre los españoles, también en Ignacio de Loyola, parece, sin embargo, que la idea de cristianizar el mundo, en competencia con el islam, se anticipó a la lucha antiprotestante. Más tarde, no faltan momentos en los que misioneros en América comparaban su labor con los esfuerzos de eliminar la religiosidad popular de los campesinos europeos,[60] y había jesuitas en el frente protestante, por ejemplo, un padre al llegar a Viena en 1533, que establecían analogías entre los herejes y los habitantes de las Indias, y otro, en 1557, en alusión de los moriscos en Granada, habló de "unas grandes Indias".[61] Esta actitud no se limitaba a los jesuitas, pues ya en 1529, el franciscano Martín de Castañega, mencionó las supersticiones de la gente aldeana española al lado de las de los infieles indígenas americanos.[62] Últimamente Jennifer D. Selwyn ha retomado la idea, aportando algunos indicios más; sobre todo insiste en la influencia de los escritos del P. José de Acosta en las misiones internas europeas, en este caso en el sur de Italia.[63]

[59] ZERMEÑO, "Entre el saber"; HAUSBERGER, "El padre Joseph Stöcklein".

[60] Padre Juan Jacobo Baegert al padrer Georg Baegert, San Luis Gonzaga, 4 de octubre de 1754, en NUNIS y SCHULZ-BISCHOF, *Letters*, p. 167.

[61] P. ej., HEISS, "Konfessionsbildung", pp. 199, 203; VINCENT, *Minorías y marginados*, p. 107. Véase también PO-CHIA HSIA, *The World*, p. 201.

[62] CASTAÑEGA, *Tratado*, pp. 53-54.

[63] SELWYN, *A Paradise*, sobre José de ACOSTA, véase *De procuranda*, pp. 117-136.

Otro tema serían las relaciones entre los diferentes movimientos misioneros de diferentes confesiones. Parece obvio, por ejemplo, que los misioneros se leían y estudiaban entre sí, aunque después insistiesen en la originalidad de sus respectivas obras.[64] Y finalmente fueron las misiones civilizatorias, que caracterizaron el imperialismo del siglo XIX,[65] que retomaron de los misioneros, sobre todo jesuitas, de la temprana época moderna, todo un paquete de métodos para promover el cambio cultural en territorios fuera de Europa, con todos su prejuicios subyacentes frente a las 'bárbaras' culturas extraeuropeas; y, aunque se justificaban con argumentos sobre todo referentes a una razón laicista, éstos estaban profundamente penetrados por los valores cristianos (y la convicción de su superioridad universal).

CONSIDERACIONES FINALES

En resumen, la misión se presenta como un fenómeno un tanto híbrido. Su función corresponde en gran parte al concepto del disciplinamiento social que se impulsaba en la Europa confesionalizada. Pero hay que aclarar que tanto Foucault como otros autores consideran que la victoria definitiva del disciplinamiento se dio en la época del absolutismo ilustrado y en el siglo XIX con el avance de la industrialización, irónicamente, cuando los jesuitas mismos habían sido víctimas del disciplinamiento absolutista. La alianza entre Iglesia y Estado en ninguna parte estaba libre de conflictos, sino implicó una lucha pertinaz, en la que finalmente la Iglesia empezó a perder terreno. El rey ilustrado Carlos III, de esta suerte y siguiendo el ejemplo de las Coronas de Portugal y Francia, cuando se dio a la tarea de mejorar el disciplinamiento de las colonias americanas bajo su poder, como primer paso eliminó a los jesuitas. Finalmente, el papa no pudo resistir la presión que ejercieron estas tres monarquías católicas, reunidas en su obsesión antijesuita, y disolvió a la Compañía de Jesús en 1773. Este fracasó político, sin embargo, no le roba nada a la trascendencia de su labor llevada a cabo con anterioridad.

[64] HAUSBERGER, *Im Zeichen des Kreuzes*; KŘIŽOVA, *La ciudad ideal.*

[65] BARTH y OSTERHAMMEL, *Zivilisierungsmissionen*. También SELWYN, *A Paradise*, p. 112, habla de una "global civilizing misión", refiriéndose a los jesuitas.

III

REPRESENTACIONES

LAS PUBLICACIONES ALEMANAS DE MISIONEROS JESUITAS SOBRE LA NUEVA ESPAÑA

LOS JESUITAS ALEMANES EN LA NUEVA ESPAÑA

Los jesuitas formaron el grupo más numeroso procedente del espacio alemán que llegó durante la época colonial a la América española, y en especial a México, y dejó testimonios de sus experiencias y observaciones. Los territorios alemanes no tenían posesiones en ultramar y, con la notable excepción de las ciudades hanseáticas, estaban lejos de las costas y no tenían tradición marítima. Tampoco tenían los sólidos lazos económicos con España —y, a través de ella, con América— como, por ejemplo, las tierras flamencas o italianas, y donde los había, como en el caso de las casas comerciales y banqueros del sur de Alemania o en el de las mencionadas ciudades hanseáticas, o bien no eran duraderas, o bien el éxito de la Reforma protestante había levantado una barrera política que no era invencible, pero sí un molesto impedimento para moverse en los territorios españoles. Así es que fue el espíritu evangelizador de la Iglesia católica el que le abrió a los alemanes, sobre todo de los territorios interiores del sur y del oeste, el camino al Nuevo Mundo. La Iglesia fue, probablemente, la primera institución que tradujo las experiencias de la expansión europea en un proyecto de alcance universal y se convirtió, de esta forma, en un agente dinámico de la incipiente globalización. El mundo era un gran globo, del cual sólo una pequeña parte era cristiana, y la tarea más urgente consistía en traer la luz del Evangelio al resto. De esta forma, el geógrafo jesuita Heinrich Scherer, que había sido maestro del famoso padre Eusebio Francisco Kino, publicó en 1703 un mapa del mundo para representar el escenario de los trabajos pasados y venideros de los jesuitas: el mundo aparecía dividido en dos partes: una, la pagana, pintada de negro, y la otra, ya en blanco.[1] Parece muy interesante que Scherer eligió una representación car-

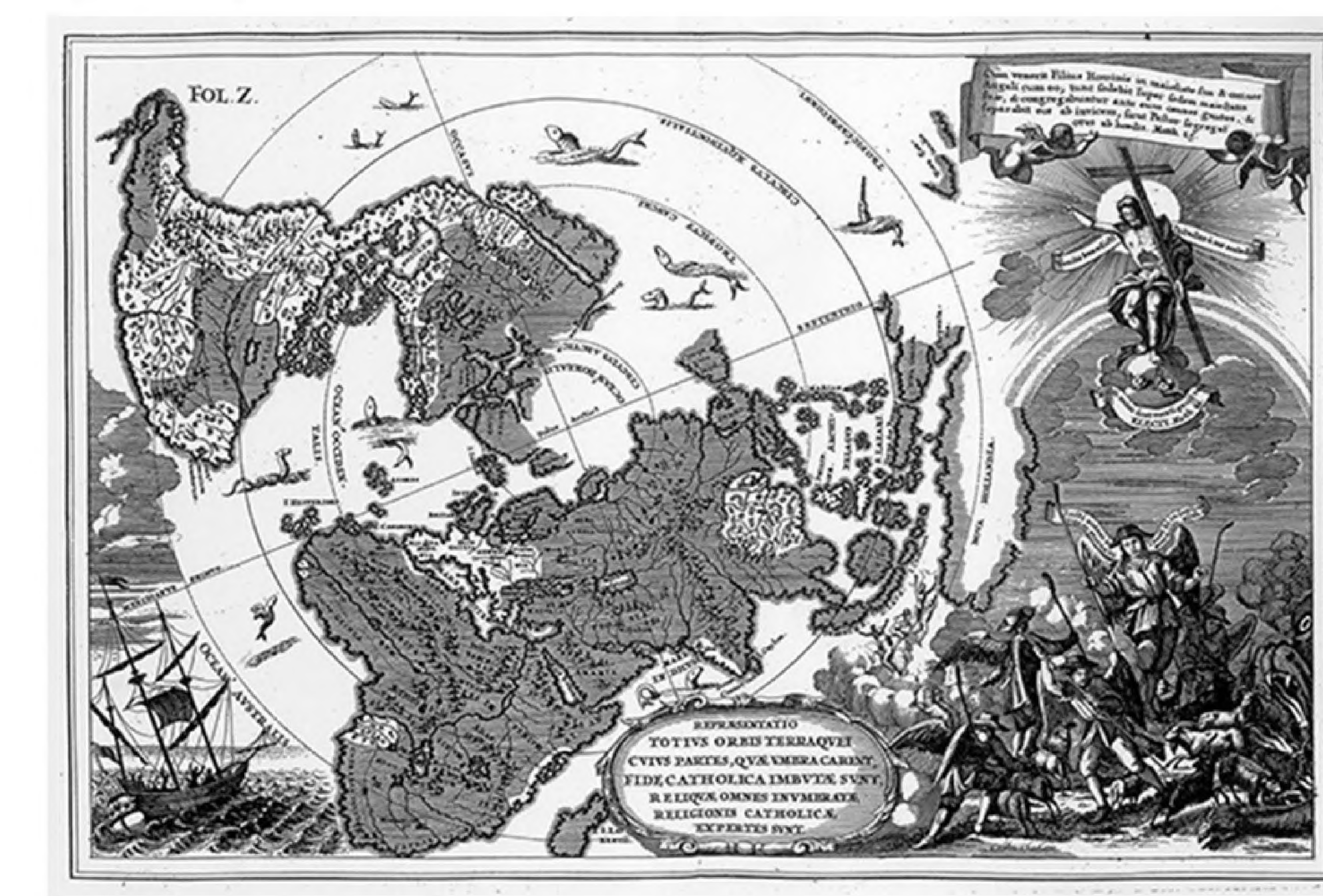
[1] Scherer, *Geographia hierarchica*.

gráfica del todo inusual en su época que enfocaba el mundo desde el polo norte, alrededor del cual se ven los continentes en un círculo. Este mundo, por lo tanto, no tiene como centro Europa y, entre sus partes, no rige un orden jerarquizado, salvo entre los colores blanco y negro. Scherer dibujó un mapa análogo, dividido en partes blancas y negras, de América del Norte (figuras 1 y 2).

La entrada de los jesuitas alemanes a México no fue fácil, debido a la desconfianza de la Corona española frente a la presencia extranjera dentro de los ámbitos de su imperio en ultramar. La misión en América había avanzado de forma espectacular en las primeras décadas de la colonización bajo el liderazgo de los mendicantes, pero en las fronteras de las posesiones españolas y frente a las culturas semisedentarias o de cazadores-recolectores, en la segunda mitad del siglo XVI, esta dinámica se paralizó. Fueron los jesuitas, después de su llegada a México en 1572, los que en ese momento tomaron la vanguardia de la empresa misionera. Uno de los problemas que enfrentaron fue la falta de personal y así se empeñaban casi desde el principio que la Corona abriera América al celo de los jesuitas de los territorios no españoles. Aquí no hay espacio para entrar en los detalles de estas negociaciones, por lo demás siempre muy referidas. De todas formas, después de algunos casos aislados, fue sólo a partir de los años setenta del siglo XVII que los alemanes recibieron el permiso para entrar de forma regular a las posesiones españolas. En 1680 llegaron con los padres José Neumann y Juan Ratkay los primeros misioneros a la Nueva España, para empezar su trabajo entre los tarahumaras, y algunos meses más tarde llegó, entre el segundo grupo, el más famoso de todos, el P. Eusebio Francisco Kino (cuadro 1).

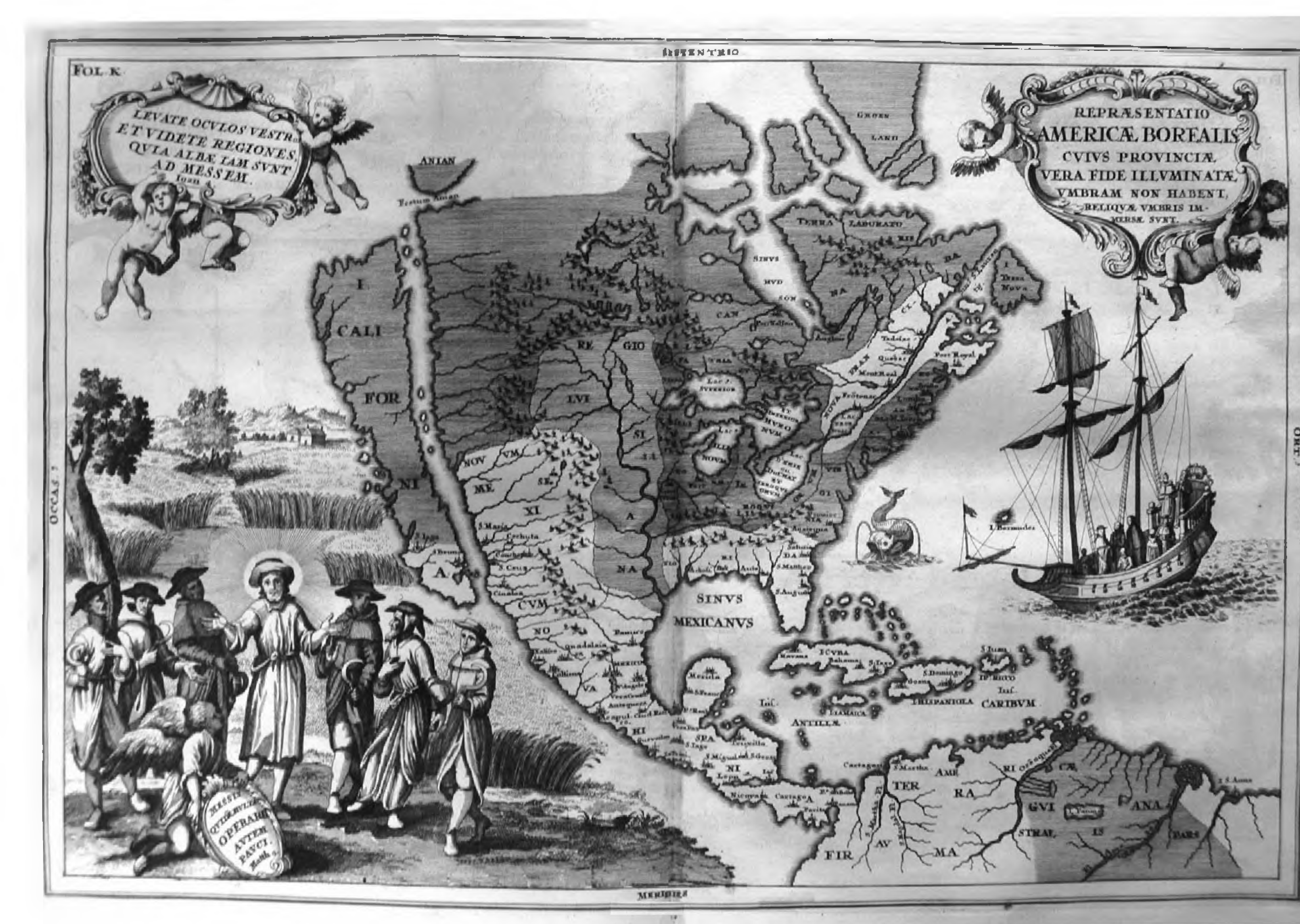
En total llegaron 82 jesuitas a trabajar a la Nueva España procedentes de las cinco provincias que componían la Asistencia Germánica de la Compañía de Jesús, más cinco nacidos en el territorio de la misma Asistencia, pero pertenecientes a otras provincias jesuíticas. Algunos más fallecieron en el camino o se quedaron en el Caribe. Además hay que tomar en cuenta que todos los jesuitas destinados a las islas Marianas y Filipinas atravesaron México de Veracruz a Acapulco, quedándose algunos bastante tiempo en las casas de residencia que la Provincia Filipínica de la Compañía de Jesús mantenía en los alrededores de la ciudad de México. Entre ellos había un considerable número de jesuitas alemanes que nunca he contado; sólo he considerado a los que dejaron un testimonio publicado de su estancia en la Nueva España.

Figura 1. Mapamundi



Fuente: SCHERER S.J., *Geographia hierarchica* (1703).

Figura 2. Mapa de América del Norte



Fuente: SCHERER S.J., *Geographia hierarchica* (1703).

Cuadro 1. Los jesuitas centroeuropeos que participaban en las expediciones de misioneros destinadas a la Nueva España

La expedición de 1680/1681	
H. Simon Boruhradsky	P. Johannes Maria Ratkay
P. Eusebius Franciscus Kino	P. Thomas Revell
P. Joseph Neumann	
La expedición de 1687	
P. Maximilian Amarell	P. Wilhelm Illing
P. Adam Gilg	P. Marcus Antonius Kappus
P. Johann Baptist Haller	P. Johann Christoph Verdier
P. Georg Hostinsky	
La expedición de 1692	
P. Wenzel Eymer	H. Johann Steinhöfer
P. Daniel Januske	
La expedición de 1719	
P. Johann Anton Balthasar	P. Anton Martini
P. Franz Hermann Glandorff	P. Balthasar Rauch
P. Eberhard Helen	
La expedición de 1723	
P. Johann Gummersbach	H. Michael Preck
H. Georg Haberl	H. Johann Leopold Schenck
H. Anton Keller	P. Gregor Wille
H. Martin Motsch	
La expedición de 1730/1731	
P. Johann Baptist Gratzhofer	P. Philipp Segesser
P. Ignaz Xaver Keller	P. Kaspar Stiger
P. Ferdinand Konsag	
La expedición de 1735/1736	
P. Theophilus Aschenbrenner	P. Alexander Rapicani
H. Michael Boos	P. Jakob Sedelmayr

* Debido a un naufragio en el puerto de Cádiz el grupo fue dividido, viajando los unos con la flota de 1680 y los otros unos meses después.

Cuadro 1. Los jesuitas centroeuropeos *(concluye)*

P. Joseph Favier	H. Joseph Stenzl
P. Joseph Gasteiger	P. Anton Tempis
P. Lambert Hostell	P. Franz Xaver Wagner
H. Philipp Kern	P. Bernhard Zumziel
P. Karl Neumayer	
La expedición de 1744	
P. Johann Xaver Bischoff	P. Franz Xaver Weiss
H. Joseph Göbel	P. Michael Wirtz
H. Johann Georg Lautner	
La expedición de 1750	
P. Johann Jakob Baegert	P. Heinrich Kürtzel
P. Michael Bauer	P. Johann Nentuig
P. Anton Maria Bentz	P. Franz Xaver Pauer
P. Bartholomäus Braun	P. Georg Retz
P. Benno Ducrue	P. Heinrich Ruhen
P. Maximilian Gil	H. Johann Sacher
H. Johann Baptist Hinteregger	H. Georg Schultz
P. Franz Inama	P. Joseph Watzek
P. Emmanuel Kleber	P. Bartholomäus Wolff
La expedición de 1755/1756	
P. Georg Fraidenegg (estudiante quartionista)	P. Gottfried Bernhard Middendorff
	P. Joseph Och
P. Michael Gerstner	P. Ignaz Pfefferkorn
H. Joseph Haffenrichter (novicio)	H. Johann Nepomuk Plank (novicio)
P. Franz Hlawa	H. Franz Slezak (novicio)
H. Wenzel Holub (estudiante)	H. Johann Steb
H. Anton Ludwig Hüttl (novicio)	H. Matthäus Steffel
H. Wenzel Linck (novicio)	H. Anton Strzanowsky (estudiante)
H. Christian Malek (estudiante)	H. Ignaz Tirsch (novicio)
H. Andreas Michel	
P. = Padre; H. = Hermano	

Fuente: Hausberger, *Jesuiten*, pp. 375-380.

En esta categoría tenemos 18 personas más, así que para el propósito del presente texto disponemos, en total, de 105 jesuitas (cuadro 2).

Cuadro 2. Los jesuitas centroeuropeos que trabajaron en la Nueva España

de la provincia de Bohemia	*de la provincia de Austria*	*de la provincia de Germania Superior*	*de la provincia de Renania Superior*	*de la provincia de Renania Inferior*	*de otras provincias*
P. Amarell	P. Fraidenegg	P. Aschenbrenner	P. Baegert	P. Braun	P. Balthasar
P. Bischoff	P. Gasteiger	P. Bentz	P. Bauer	P. Favier	H. Berens
H. Boruhradsky	H. Göbel	P. Ducrue	P. Gerstner	P. Glandorff	H. Boos
P. Eymer	P. Gratzhofer	H. Haberl	P. Gil	P. Helen	H. Kap
P. Gilg	P. Haller	H. Kern	P. Gummersbach	P. Hostell	H. Keller
P. Haffenrichter	H. Hinteregger	P. Kino	H. Motsch	P. Kleber	
P. Hlawa	P. Inama	H. Lautner	P. Och	P. Middendorff	
P. Holub	P. Kappus	P. Martini	H. Sacher	P. Pfefferkorn	
P. Hostinsky	P. Konsag	H. Preck		P. Rapicani	
P. Hüttl	P. Ratkay	P. Rauch		P. Retz	
P. Illing	P. Revell	H. Schenck		P. Ruhen	
P. Januske		P. Sedelmayr		P. Wille	
P. Keller		P. Segesser		P. Wolff	
P. Kürtzel		P. Stiger		P. Zumpziel	
P. Linck		P. Wagner			
P. Malek		P. Weiss			
P. Michel					
P. Nentuig					
P. Neumann					
P. Neumayer					
P. Pauer					
P. Plank					
H. Schultz					
P. Slezak					
P. Steb					
P. Steffel					
H. Steinhöfer					
H. Stenzl					
P. Strzanowsky					
P. Tempis					
P. Tirsch					

Cuadro 2. Los jesuitas centroeuropeos *(concluye)*

de la provincia de Bohemia	*de la provincia de Austria*	*de la provincia de Germania Superior*	*de la provincia de Renania Superior*	*de la provincia de Renania Inferior*	*de otras provincias*
P. Verdier					
P. Watzek					
Jesuitas enviados a las Filipinas que dejaron testimonio de su estancia en México					
P. John	P. Bonani	P. Bertoli		P. Wilhelmi	
H. Kall	P. Boranga	P. Havier			
P. Klein	P. Gerstl	P. Kropf			
P. Märckl	P. Mancker	P. Sonnenberg			
P. Malinsky	P. Rossi	P. Stainbeck			
P. Strohbach		P. Walter			

P. = Padre; H. = Hermano
Fuente: HAUSBERGER, *Jesuiten*, p. 23

Ahora, nos falta agregar algunas explicaciones, aunque forzosamente cortas y superficiales, sobre las actividades de los jesuitas en la Nueva España. En su mayoría se fueron a las misiones, donde trabajaron hasta su muerte o, en el caso de la última generación, hasta su expulsión de América en 1767. Algunos retornaron al centro de México por problemas de salud contraídos en la frontera. Allí, uno de ellos, el padre Juan Antonio Balthasar, de Lucerna, en la Suiza alemana, pero originalmente miembro de la Provincia Romana de la Compañía de Jesús, hizo una gran carrera, sirviendo como provincial entre 1750 y 1753. En el área de las misiones se puede observar una clara concentración de los alemanes en las zonas más duras y peligrosas: en la Tarahumara, Sonora y, sobre todo, en la Pimería Alta y en la Baja California. Esto ha servido para crear el mito de la supremacía en resistencia de los alemanes. Creo que esto tiene algo de verdad pero no por las razones que otros han querido ver. Los alemanes —o los extranjeros, en general, porque se puede observar lo mismo en cuanto a los italianos— eran personas de un marcado entusiasmo por la misión. Habían pasado por una triple selección: primero fueron aceptados en la Compañía en sus provincias de origen, después fueron seleccionados entre los que se habían

ofrecido para ir a la misión, y, cuando apenas acababan de recuperarse de los avatares de su viaje a América, nuevamente fueron examinados por sus nuevos superiores que les asignaban el destino al que les parecían más apropiados. Es decir, finalmente eran algo así como una élite dentro de los jesuitas, tanto en sus provincias europeas como en América. Esto les daba cierto prestigio. Conforme avanzaba el tiempo, su capacidad de resistencia y su idealismo se tenían por asentados de antemano y así no se dudaba en encargarles las tareas más difíciles (aunque es obvio que tampoco faltaban personas que no podían corresponder a tan elevadas expectativas). Los jesuitas alemanes se distinguieron también por su sólida formación en las ciencias naturales, lo que explica su fuerte presencia en la temprana cartografía de las provincias misioneras.[2]

LA IDENTIDAD DE LOS JESUITAS ALEMANES

Parece, ciertamente, oportuno hacer algunas aclaraciones sobre el significado de los términos "alemán" o "alemanes" en la época que tratamos. Era un tiempo en el que aún no existía el nacionalismo como en el siglo XIX, y en el caso de Alemania —a diferencia, por ejemplo, de Francia— tampoco había un Estado alemán, salvo la floja estructura del Sacro Imperio Romano (cuya identificación con lo alemán no es tan clara como habitualmente se considera, pero esto no se puede discutir aquí). Sea como sea, los jesuitas aquí alistados solían ser identificados tanto por las autoridades españolas como por ellos mismos como alemanes. Esto podía tener varios significados y sería del todo equívoco incurrir en identificarlos con la nación de hoy en día. No cabe duda que existía en la época una identidad alemana, a la que sería mejor llamar "étnica". Pero entre los jesuitas que aquí tratamos, sobre todo entre los de las provincias de Bohemia y de Austria, también había gente de otra procedencia e identidad, sobre todo de origen eslavo. Si todos estos se incluían dentro de los alemanes, se debía en primer instancia a su pertenencia a la Asistencia Germánica de los jesuitas, y expresaba, de esta suerte, una identificación corporativa.

Al menos quisiera hacer hincapié a la pertenencia lingüística de los jesuitas de Bohemia, quienes, en este sentido, han sido los más

[2] Burrus, *La obra cartográfica*.

discutidos. Los catálogos que la Compañía de Jesús llevaba sobre sus miembros en el caso de Bohemia,[3] que fue hasta mediados del siglo XX una región multiétnica, mencionan los idiomas que hablaba su gente. Queda un número considerable de personas de las que no tenemos la información correspondiente. Esto se debe, en primer lugar, a que entre el último grupo de jesuitas de Bohemia que viajó a México la mayoría eran aún estudiantes o novicios, hecho que al parecer se debía a la creciente renuencia de las provincias europeas para "regalar" gente con sus estudios ya terminados a los americanos. Estos hombres no se registraron en los catálogos o se hizo sólo de forma incompleta. El panorama obtenido de las fuentes disponibles se puede ver en el cuadro 3.

El predominio de los hombres de habla alemana, lo que podría suponerse ya por sus apellidos, queda fuera de duda. Esto se debe muy probablemente a que la Compañía de Jesús prefería utilizar a los jesuitas de lengua checa para trabajar con los checos ganados por la Reforma protestante.[4] Sin embargo, hay que insistir en que la identidad étnica o lingüística de los siglos XVII o XVIII no puede ser igualada con la identidad nacional de tiempos posteriores, y los apellidos como hoy en día no son indicio fiable de la identidad de una persona. Además, se observa en muchos detalles que las fronteras nacionales no estaban trazadas tan firmemente entre estos grupos como después lo serían. De esta suerte, el P. Bentz escribía que los "alemanes", todos juntos, festejaban en México el día de San Wenceslao,[5] santo checo y patrón de Bohemia. El P. Baegert, de Alsacia y súbdito de la Corona de Francia, por su parte, sentía satisfacción que el barco en que viajaba a América se llamó San Luis, el santo rey francés,[6] en vez de entrar en la polémica que el tema de Alsacia levantó en los siglos XIX y XX. Un bonito ejemplo de la confusión que puede producir la situación histórica sería el padre Fernando Consag, explorador de las costas de Baja California, el que era considerado alemán por la pertenencia a la Asistencia Germánica, austriaco por la provincia jesuítica a la que entró, húngaro por la Corona a la que

[3] Los catálogos de la provincia de Bohemia se encuentran en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús.

[4] KALISTA, "Los misioneros de los países checos", p. 125.

[5] Padre Bentz a sus padres, México, 15 de octubre de 1750, en DUNNE y BURRUS, "Four Unpublished Letters", p. 353.

[6] Padre Juan Jacobo Jakob Baegert al padre Georg Baegert, México, 22 de octubre 1750, en NUNIS y SCHULZ-BISCHOF, *Letters*, p. 96.

Cuadro 3. Los idiomas de los jesuitas bohémicos

Los que hablaban alemán como primer idioma	*Los que hablaban checo como primer idioma*	*Bilingües de alemán y checo***	*Sin información*
P. Bischoff	P. Hlawa (alemán)	P. Amarell	H. Boruhradsky
P. Gilg	P. Hostinsky	P. Eymer	P. Haffenrichter
P. Hüttl		P. Klein	P. Holub
P. Illing		P. Malinsky	P. John
P. Januske		P. Steb	P. Linck
H. Kall		H. Steinhöfer	P. Malek
P. Keller		P. Watzek	P. Michel
P. Kürtzel (polaco)*			P. Plank
P. Märckl			H. Schultz
P. Nentuig			P. Slezak
P. Neumann (checo)			P. Steffel
P. Neumayer			H. Stenzl
P. Pauer (checo)			P. Strohbach
P. Tempis (checo)			P. Strzanowsky
			P. Tirsch
			P. Verdier

* Entre paréntesis se ponen otros idiomas centroeuropeos que hablaban.
** Entendemos por "bilingües" los padres que, según los catálogos, dominaban perfectamente tanto el checo como el alemán.
Fuente: Hausberger, *Jesuiten*, pp. 27-28.

pertenecía su patria y croata por su etnia. Sin embargo, esta situación, tan típica para la Europa central antes de las catástrofes y limpiezas étnicas del siglo xx, ya en su época podía causar confusión en España. Así la duquesa de Aveiro preguntaba en una carta al famoso padre Kino si finalmente era alemán o italiano, y Kino contestaba que era italiano por nacimiento y alemán por sus estudios.[7] Siendo trentino entró a la Compañía en la provincia de Germania Superior; políticamente era súbdito de los Habsburgo austriacos, pero esto no le impidió que se expresara, en la Guerra de Sucesión española, desde el primer momento en favor de la nueva dinastía francesa, proponiendo para su provincia, la Pimería

[7] Padre Kino a la duquesa de Aveiro, Cádiz, 16 de noviembre de 1680, en Burrus, *Kino escribe a la duquesa*, pp. 105-115.

Alta, el nombre de "Nueva Navarra" para que sirviese de lazo o puente entre las posesiones francesas y españolas en América del Norte, como supuso que Navarra lo hacía entre Francia y España.

He entrado en estos detalles porque la historiografía posterior ha instrumentalizado a estos jesuitas para alimentar los más diversos nacionalismos. Hay libros sobre los jesuitas alemanes, sobre los jesuitas checos o sobre los jesuitas austriacos que mencionan a las mismas personas para demostrar la participación de su nación en este capítulo de la historia universal. Y la cosa no termina en esto, pues el P. Kino hoy en día sirve también de héroe al estado norteamericano de Arizona y, de esta forma, a los Estados Unidos; es importante resaltar que este papel no se lo ganó por influencia de los mexicanos o hispanos al otro lado de la frontera, sino que ha sido investido como uno de los primeros pioneros del *melting pot* estadounidense en su obra civilizadora en el lejano oeste. Para ocupar tal función, incluso habrá sido de ventaja que Kino no fuera hispano de origen y, por lo tanto, no está tan ligado a la historia mexicana. No obstante, esto no ha impedido que Kino sea también héroe de los sonorenses, quienes, entre otras cosas, han dado su nombre a un vino que sólo podría espantar a sus paisanos trentinos. Kino, además, hoy en día es objeto de una campaña de canonización lanzada por la Compañía de Jesús, con lo que el círculo de las múltiples identidades de nuestros jesuitas regresa a su pertenencia corporativa, que fue, probablemente, la que más los marcó en vida.

LOS ESCRITOS

Si ahora vemos los escritos de estos hombres, habría que resaltar que existe una multitud de manuscritos de su puño y letra que se guardan en los más diversos archivos. Aunque hay entre ellos muchos documentos de gran interés, que en parte se han publicado en la actualidad, sólo puedo mencionar la información que he publicado en un trabajo anterior[8], para limitarme a las obras publicadas en su época y en el siglo XIX.

Entre los impresos históricos, en primer lugar podemos distinguir entre los que los jesuitas alemanes editaban en México o España, en español, y los que salían en sus tierras de origen, en alemán o latín.

[8] HAUSBERGER, *Jesuiten*.

En el primer grupo figuran algunas publicaciones de los padres Kino y Balthasar,[9] así como el famoso *Florilegio medicinal* del hermano Steinhöfer.[10] Prácticamente desconocidos en el espacio alemán, no aportaban a la construcción de la imagen que allí se guardaba sobre México, y no nos ocuparán en lo venidero.

Los impresos hechos en Alemania a la vez pueden dividirse en tres grupos:

1. Las publicaciones hechas en el tiempo de la existencia de las misiones jesuíticas.
2. Las publicaciones realizadas por los misioneros expulsados y repatriados.
3. Las ediciones de escritos jesuíticos organizadas y editadas por terceras personas a finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX.

Las publicaciones hechas en el tiempo de la existencia de las misiones jesuíticas

La primera publicación propiamente centroeuropea de un misionero de la Asistencia Germánica sobre México fue una carta del P. Kino, del 6 de octubre de 1684, la que el geógrafo jesuita Heinrich Scherer editó en su *Geographia hierarchica*, publicada en Munich en 1703, junto con un mapa de Kino de la península de Baja California. El primer y único libro de esta primera fase dedicado en su totalidad a México fue la historia de la misión y de las rebeliones de la Sierra Tarahumara del P. José Neumann, que salió en latín alrededor de 1730, en Praga.[11]

Pero los documentos publicados más interesantes que tenemos de esos tiempos son las cartas de misioneros que el P. Joseph Stöcklein a partir de 1728 empezó a publicar en una colección llamada *Der Neue*

[9] Hausberger, *Jesuiten*, pp. 110-121, 205-218.

[10] Anzures y Bolaños, "El *Florilegio Medicinal*".

[11] Joseph Neumann S. J., *Historia seditionum, quas Adversùs Societatis Jesu Missionarios, Eorumqu;* [sic] *Auxiliares Moverunt Nationes Indicae, ac potissimum Tarahumara in America Septemtrionali, Regnóque Novæ Cantabriæ, Jam toto ad fidem Catholicam propemodùm redacto, authore P. Josepho Neymanno ejusdem Societatis JESU in Partibus Tarahumarorum Missionario*, Praga, Typis Universitatis Carolo-Ferdinandeæ, s.a. [1730]. Existen traducciones al francés, al español y al checo.

Welt-Bott, que contaba para 1761 con cinco volúmenes monumentales y reunía noticias de todas partes del mundo hasta este momento conocido.[12] Sin duda, Stöcklein se inspiró en la colección francesa, las *Lettres édifiantes et curieuse*, que en 34 volúmenes fueron editados entre 1702-1776. Ciertamente la colección francesa es mucho más amplia que su homóloga alemana, pero el valor de esta última radica precisamente en las fuentes que contiene sobre Hispanoamérica, donde los jesuitas franceses, debido a la competencia imperial, casi no tenían acceso. Si se revisan los cinco volúmenes, encontramos en total 46 cartas, algunas muy extensas con informaciones sobre México, las que en la tabla siguiente he ordenado cronológicamente (cuadro 4).

El librito de Neumann, así como de las cartas del *Welt-Bott*, en primer lugar, buscaban motivar a los jóvenes europeos para la misión, fortalecer el espíritu corporativo de los jesuitas y exponer su labor ante el mundo. También había un interés de documentar la situación en que se vivía, para que esto sirviese de información a los interesados en la misión. La información y el conocimiento del terreno fueron considerados como base imprescindible de cualquier exitoso esfuerzo de conversión.

Cuadro 4. Cartas publicadas en el *Neue Welt-Bott*, con información sobre México

1.	P. Adam Gerstl (extractos de 26 cartas)	España y México	30-VI-1678 - 14-VII-1681
2.	P. Johannes Maria Ratkay	México	16-XI-1680
3.	P. Johannes Maria Ratkay	México	25-II-1681
4.	P. Andreas Mancker	México	25-II-1681
5.	P. Karl Boranga	Acapulco	27-III-1681
6.	P. Joseph Neumann	Sisoguíchic	29-VII-1686
7.	P. Eusebius Franciscus Kino	s. l.	13-V-1687
8.	P. Adam Gilg	México	8-X-1687

[12] Joseph Stöcklein S. J., Peter Probst S. J. y Franz Keller S. J. (eds.), *Der Neue Welt-Bott. Allerhand so Lehr- als Geistreiche Briefe, Schriften und Reise-Beschreibungen, welche von denen Missionariis der Gesellschaft Jesu aus Beyden Indien und anderen Uber Meer gelegenen Ländern* [...] *in Europa angelangt seynd*, 5 vols., Augsburg/Graz/Viena, Martin y Veith/Kaliwoda, 1728-1761. Existen traducciones, pero no de todas las cartas, al inglés y al español.

Cuadro 4. Cartas publicadas en el *Neue Welt-Bott (continúa)*

9. P. Adam Kall	México	8-III-1688
10. P. Adam Gilg	Pópulo	?-II-1692
11. P. Wenzel Eymer	Papigóchic	8-I-1696
12. P. Marcus Antonius Kappus	Mátape	20-VI-1699
13. P. Joseph Martin Bonani	Residencia de San Francisco de Borja	13-XI-1717
14. P. Joseph Martin Bonani	Residencia de San Francisco de Borja	13-XI-1717
15. P. Joseph Martin Bonani	Residencia de San Francisco de Borja	29-XI-1717
16. P. Joseph Martin Bonani	Acapulco	25-III-1718
17. P. Joseph Martin Bonani	en el barco camino a las islas Marianas,	16-VI-1718
18. P. Franz Havier	Residencia de San Francisco de Borja	30-I-1723
19. P. Ferdinand Konsag	Veracruz	24-IV-1731
20. P. Anton Xaver Malinsky	Residencia de San Nicolás	19-VII-1731
21. P. Lorenz John	Residencia de San Nicolás	1-XI-1731
22. P. Johann Rossi	Residencia de San Francisco de Borja	13-XI-1731
23. P. Joseph Kropf	Residencia de San Francisco de Borja	29-II-1732
24. P. Franz Märckl	México	4-III-1732
25. P. Johann Rossi	Residencia de San Francisco de Borja	5 y 6-III-1732
26. P. Anton Xaver Malinsky	San Pablo	21-IV-1733
27. P. Joseph Favier	México	23-V-1736
28. P. Alexander Rapicani	Guévavi	8-X-1738
29. P. Jakob Sedelmayr	México	22-III-1746
30. P. Anton Tempis	Santiago	15-XI-1741
31. P. Lambert Hostell	San Luis Gonzaga	27-IX-1743
32. P. Lambert Hostell	San Luis Gonzaga	27-IX-1743
33. P. Joseph Wilhelmi	Residencia de San Francisco de Borja	11-X-1744
34. P. Franz Hermann Glandorff	Tomóchic	21-VII-1745
35. P. Joseph Wilhelmi	Manila	3-VIII-1745
36. P. Franz Xaver Weiss (extractos de 3 cartas)	Baborígame	VI-1746 - 1751
37. P. Joseph Wilhelmi	Samboanga, Mindanao	10-X-1747

Cuadro 4. Cartas publicadas en el *Neue Welt-Bott (concluye)*

38. P. Johann Nentuig (extractos de 4 cartas)	s. l.	1750-1754
39. P. Anton Maria Bentz	Cumuripa	31-V-1752
40. P. Anton Maria Bentz	Cumuripa	16 de junio 1752
41. P. Franz Hermann Glandorff	Tomóchic	18-VI-1752
42. P. Franz Inama von Sternegg	San José Comondú	14-X-1755
43. P. Gottfried Bernhard Middendorff	México	8-V-1756
44. P. Lambert Hostell	Dolores	17-I-1758
45. P. Lambert Hostell	Dolores	17-I-1758
46. P. Gottfried Bernhard Middendorff	Sáric	22-I-1758

De esta lista se han excluido las cartas que sólo describen el viaje de los misioneros hasta la llegada a México.

Las publicaciones realizadas por los misioneros expulsados y repatriados

Aquí se ubican dos obras: el libro sobre Baja California del P. Juan Jacobo Baegert[13] y la descripción de Sonora del P. Ignacio Pfefferkorn.[14] Servían sin duda, frente al público, como exculpación de los jesuitas expulsados de América en 1767 y anulados como orden en 1773, y probablemente tenían también una función de catarsis para los misioneros profundamente heridos por el trato que habían recibido. Además, parece que no faltaba gente que les insistió a los padres poner por escrito sus exóticas experiencias.

[13] Johann Jakob Baegert S. J., *Nachrichten von der Amerikanischen Halbinsel Californien: mit einem zweyfachen Anhang falscher Nachrichten. Geschrieben von einem Priester der Gesellschaft Jesu, welcher lang darinn diese letztere Jahr gelebet hat*, Mannheim, Churfürstliche Hof- und Academie-Buchdruckerey, 1773. Existen traducciones al español y al inglés.

[14] Ignaz Pfefferkorn S. J., *Beschreibung der Landschaft Sonora samt anderen merkwürdigen Nachrichten von den inneren Theilen Neu-Spaniens und Reise aus Amerika bis in Deutschland, nebst einer Landkarte von Sonora. Von Ignaz Pfefferkorn, elfjährigen Missionar daselbst*, 2 vols., Colonia, Langensche Buchhandlung, 1794-1795. Existen traducciones al inglés y al español.

Las ediciones de escritos jesuíticos organizadas y editadas por terceras personas a finales del siglo XVIII *y durante el siglo* XIX

La edición de escritos jesuitas en Alemania empezó con la figura de Christoph Gottlieb von Murr, un sabio curioso y versado en todos los campos. Era luterano, pero gran admirador de la Compañía de Jesús y publicó varios volúmenes con escritos de misioneros expulsados de América. Les contactaba personalmente para pedirles textos para la publicación, así que sus ediciones no se pueden separar claramente de las que hemos listado en el segundo grupo. En cuanto a México, Murr inició su labor editorial en 1784 con una relación de la expulsión de los ignacianos de Baja California y una muestra del idioma hablado en su misión del P. Benno Ducrue, ambos en latín.[15] Murr mismo reeditó estos textos en una obra posterior en una traducción alemana,[16] junto con los escritos de otros padres misioneros, es decir, una extensa relación del P. José Och sobre su estancia en México y Sonora,[17] un corto texto lingüístico del P. Wenceslao Linck sobre Baja California[18] y el diccionario de la lengua tarahumara del P. Mateo Steffel.[19]

[15] "Relatio expulsionis Societatis Iesu ex Provincia Mexicana, et maxime e California a. 1767, cum aliis scitu dignis notitiis" y "Specimina linguae californicae", en Christoph Gottlieb von Murr (ed.), *Journal zur Kunstgeschichte*, 12 (1784), pp. 217-267 y 270-274. Existen traducciones al inglés y al francés del primer texto y al inglés y al español del segundo.

[16] "Specimina linguae californicae. Aus den Briefen des sel. Herrn P. Franz Benno Ducrue", y "Des Herrn Abbé Franz Benno Ducrue Reisebeschreibung aus Californien durch das Gebiet von Mexiko nach Europa, im Jahre 1767" [se trata de una versión abreviada del original en latín], en Christoph Gottlieb von Murr (ed.), *Nachrichten von verschiedenen Ländern des spanischen Amerikas. Aus eigenhändigen Auffsätzen einiger Missionare der Gesellschaft Jesu*, Halle, Hendel, vol. 2 (1811), pp. 394-397 y 413-430.

[17] "P. Joseph Och's, Glaubenspredigers der G. J. in Neumexico, Nachrichten von seinen Reisen nach dem spanischen Amerika, seinem dortigen Aufenthalte vom Jahr 1754 bis 1767, und Rückkehr nach Europa 1768. Aus dessen eigenhändigen Aufzeichnungen. In drey Abschnitten", en Murr (ed.), *Nachrichten von verschiedenen Ländern*, vol. 1 (1808), pp. 1-292. Existe una traducción al inglés.

[18] "Des Herrn Abbé Wenzel Link's Nachrichten von Kalifornien", en Murr (ed.), *Nachrichten*, vol. 2 (1811), pp. 402-412. Existe una traducción al inglés.

[19] Matthäus Steffel S. J., "Tarahumarisches Wörterbuch, nebst einigen Nachrichten von den Sitten und Gebräuchen der Tarahumaren, in Neu-Biscaya, in der Audiencia Guadalaxara im Vice-Königreiche Alt-Mexico, oder Neu-Spanien", en Murr (ed.), *Nachrichten*, vol. 1 (1808), pp. 293-374.

Después de Murr, se pueden mencionar todavía dos ediciones del siglo XIX: el supuesto diario del P. Bernhard Middendorff, de 1845/1846, y una relación, más extensos extractos de cartas enviadas a su familia, del P. Philipp Segesser, de 1886. Ambos textos versan sobre las misiones de Sonora y la Pimería Alta. Debe reconocerse que éstas no obedecían tanto a un interés en América Latina o en México, sino que debe tomarse en cuenta el contexto histórico y político en que se publicaron. La edición de un tal Junkmann del diario perdido del P. Middendorff[20] hay que ubicarla en relación con los intentos de los católicos alemanes de encontrar su lugar en una nación que se explicaba a sí misma en términos sobre todo protestantes, a partir de Lutero y cada vez más con Prusia como su centro. Además estamos en la época del auge de las misiones protestantes que amenazaban con relegar a segundo plano todos los esfuerzos al respecto de la Iglesia católica. El P. Segesser, por su parte, era miembro de una familia prominente de la ciudad de Lucerna, centro del catolicismo político suizo vencido en una guerra civil unos cuarenta años antes de la publicación de sus escritos.[21] Es interesante mencionar que de Lucerna venían también el mencionado padre provincial Juan Antonio Balthasar, miembro de una familia que hasta la actualidad guarda estrechas relaciones con el Vaticano, y también el P. Walter Ignaz Sonnenberg, el que con el nombre Ignacio del Monte en los años cuarenta del siglo XVII viajó a través de la Nueva España a las islas Filipinas, para terminar sus días en 1680 como misionero en China. Dos cartas suyas al famoso P. Atanasio Kircher en Roma, del 17 y del 28 de febrero de 1643, escritas en Tepotzotlán y en México,[22] son los primeros testimonios que conocemos de jesuitas alemanes en la Nueva España.[23]

[20] W. JUNKMANN (ed.), "Aus dem Tagebuche des mexicanischen Missionarius Bernh. Middendorff aus der Gesellschaft Jesu", en *Katholisches Magazin für Wissenschaft und Leben*, t. 1 (Münster, 1845), pp. 740-798; t. 2 (Münster, 1846), pp. 21-54, 179-208.

[21] Philipp A. SEGESSER (ed.), "Die Berichte des P. Philipp Segesser aus der Gesellschaft Jesu über seine Mission in Sonora, 1731-1761", en *Katholische Schweizer Blätter*, nueva serie, año 2 (Lucerna, 1886). Existen traducciones al inglés y al español.

[22] Se guardan en el Archivio della Pontificie Università Gregoriana en Roma, Carteggio di Athanasio Kircher, 13, ff. 269r-269v, y ff. 271r-271v.

[23] HAUSBERGER, *Jesuiten*, pp. 310-311.

APUNTES SOBRE EL VALOR CIENTÍFICO DE LOS ESCRITOS JESUITAS

El uso para objetivos científicos de los textos referidos, sin duda, es una tarea compleja. Los jesuitas escribieron sobre todo con fines propagandísticos (con excepción del H. Steinhöfer y su *Florilegio medicinal*). Escribieron, además, desde la perspectiva de los españoles, es obvio decirlo. Sobre todo representantes de las ciencias literarias o de la nueva Historia cultural han puesto completamente en duda si de tales escritos se puede deducir algo como la realidad, al menos en lo que toca a sus objetos centrales, el indio y América como mundo nuevo y extraño. Concluyen que más bien hay que verlos como textos que, como producto de su época, intentan hacer entendible lo nuevo y desconocido mediante conceptos, imágenes y categorías familiares cayendo en las trampas de los estereotipos étnicos y siguiendo convenciones lingüísticas y literarias; no corresponden tanto a una realidad observada como a otros textos y nos dicen, por consiguiente, mucho sobre las estrategias intelectuales y estéticas europeas de su época, pero nada sobre su objeto descrito.

Es cierto, por lo que se observa, que los jesuitas viajaban a la frontera novohispana con opiniones ya muy hechas, y algunos ya se expresan durante su viaje en el mismo tono sobre los indígenas del norte como lo harían después. De las cartas de los jesuitas alemanes, se sabe que al menos algunos de ellos habían estudiado los textos a su disposición sobre sus futuras zonas de trabajo con el fin de prepararse para todo lo que les esperaba. En Alemania, el número de publicaciones sobre temas americanos era especialmente elevado, aunque en gran parte se tratara de traducciones de obras originalmente escritas en otros idiomas. Estos llegaron también en su versión original. En la anterior biblioteca del Colegio de Viena, por ejemplo, se encuentra la crónica del P. Andrés Pérez de Ribas, publicada en Madrid en 1645, de los inicios de la misión en el noroeste novohispano.[24] También había obras históricas que trataban extensamente la labor misionera de los jesuitas en el

[24] Pérez de Ribas, *Historia de los trivmphos de nvestra santa fee entre gentes las mas barbaras, y fieras del nueuo Orbe: conseguidos por los soldados de la Milicia de la Compañia de Jesus en las Missiones de la Prouincia de Nueua-España*, Madrid, Alonso de Paredes, 1645.

mundo, y de esta forma también en México. Ya antes de que el primer misionero centroeuropeo pisara tierras novohispanas, entre 1667 y 1671 se publicó en cuatro volúmenes la historia de la iglesia en el mundo en neerlandés del P. Cornelius Hazart, que después fue aumentada y traducida al alemán.[25] El provincial de Bohemia, el P. Matthias Tanner, el que fomentó el envió a las misiones de personajes como el P. José Neumann, escribió varias obras sobre la obra misional de los jesuitas tanto en latín como en alemán.[26] Más adelante, las posibilidades para prepararse a la vida en América aumentaron todavía más. El padre Segesser, por ejemplo, refiere en su relación sobre la vegetación de Sonora que ya había conocido algunas de las plantas que estaba describiendo en el jardín de yerbas boticarias que había en el colegio de Ingolstadt, en Baviera.[27] Una vez en sus misiones los jesuitas seguían informándose a través de lecturas y parece significativo que el padre Nentuig, para describir el natural de los indígenas de Sonora, citaba la descripción del padre José Gumilla sobre los habitantes del Orinoco.[28]

Pero aunque creo que hemos tenido que aprender que los documentos aquí tratados tienen su propia historia y obedecen a muchos prejuicios y a parámetros también estéticos o literarios que influyen en su contenido y en su significado, sinceramente no puedo compartir

[25] Cornelius Hazart S. J., *Kirchen-Geschichte, Das ist: Catholisches Christenthum, durch die ganze Welt ausgebreitet, Insonderheit bey nächst verflossenen und anjetzo fliessenden Jahr-hundert, darinnen kurzlich beschrieben wird, jedes Bands Arth, und Gelegenheit, der Einlander Lebens-Sitten, eygenthumliche Secten, Satzungen, Staats-Wesen, Gesit- und Weltliche Gepräng; besonders aber, und ausführlich bey gebracht die erste Einpflanzung, des Auffnehmen, und die Erweiterung deß allda eingeführten wahren Christ-Glaubens: wie solcher von vilen eyfrigen Blutzeugen verfochten, von Lob-und merck-würdigen Tugend-Thaten viler anderer Christ-Helden gezieret, und von vilen wundersamen Begebnussen bekräfftiget worden, mit vilfältigen Kupffern zu füglicher Erkandnus abgebildet*, 3 vols., Viena, Voigt, 1678-1701.

[26] Por ejemplo: Matthias Tanner S. J., *Die Gesellschaft Jesu Bis zur vergiessung ihres Blutes wider den Götzendienst, Unglauben, und Laster, für Gott, den wahren Glauben, und Tugendten in allen vier Theilen der Welt streitend: Das ist: Lebens-Wandel, und Todtes-Begebenheit der jenige, die auß der Gesellschaft JESU umb verthätigung Gottes, des wahren Glaubens, und der Tugenden, gewalthätiger Weiß hingerichtet worden*, Praga 1683 (en latín, Praga 1675).

[27] Segesser (ed.), *Berichte*, pp. 34, 48-49.

[28] Nentuig, *El rudo ensayo*, p. 65, y también pp. 53, 56, 81. Se refiere a José Gumilla S. J., *El Orinoco ilustrado, y defendido, Historial natural, civil, y geographica de este gran río y de sus caudalosas vertientes*, 2 vols., Madrid, Manuel Fernández, 1745.

las críticas y reservas contra su valor informativo en todo su alcance. Con todo, las relaciones de los misioneros no dejan de constituir magníficas y a veces únicas fuentes para el conocimiento histórico. Queda claro que la imagen que los jesuitas pintan sobre los indígenas obedece a muchos estereotipos, que su descripción de las misiones lleva un interés propagandístico y que el relato de sus viajes y de su estancia en América se inscribe en las convenciones de las relaciones de viajes de su época. Pero, por otro lado, si el P. Pfefferkorn, por ejemplo, describe los platillos típicos de los sonorenses o las técnicas agrícolas de sus pueblos, seguramente recuerda mal algunas cosas y puede que exagere la miseria de la frontera y la grandeza de los logros de la obra misional, pero no puedo ver la razón de no tomar en cuenta su relato, con todo el cuidado necesario, como información valiosa de la historia cotidiana o económica. Además, me parece que estos escritos, aunque todo fuera un metadiscurso que no guardara relación alguna con la realidad supuestamente descrita, al menos expresan la programática de la obra misionera. Tal vez no dicen cómo era "realmente" la misión, pero sí cómo los jesuitas la querían y cómo interpretaban sus problemas, o sea, nos habla también mucho de una "realidad" importante para el proceso de evangelización.

Si pensamos en la percepción de México en el espacio alemán, hay que resaltar que los jesuitas centroeuropeos describen la Nueva España casi exclusivamente desde la perspectiva de la frontera. Su imagen del indio coincide, de esta suerte, en muchos detalles con las descripciones tan conocidas de Américo Vespucci, Hans Staden o Ulrich Schmidl y también con lo que más tarde llegó desde Estados Unidos. Puede ser que esto ha aportado a que las grandes culturas americanas se han tomado tan poco en cuenta para la construcción de la imagen del indio en Alemania. De esta manera, mientras que en México se cultivaba, por ejemplo, ya en los tiempos de Carlos Sigüenza y Góngora, la imagen de la grandeza de los aztecas, en Alemania la frontera bárbara, con sus elementos distintivos como la guerra, la antropofagia, las torturas de los cautivos o la costumbre de quitar las cabelleras, dominaba la memoria cultural sobre las habitantes de América.[29] Tal imagen se reforzaba porque los jesuitas reportaban también de otras partes de la América

[29] Véanse, p. ej. Neuber, *Fremde Welt*, y Menninger, *Die Macht der Augenzeugen*.

española (Paraguay, las tierras bajas de la actual Bolivia, el Amazonas, etc.) y también del Canadá francés substancialmente lo mismo. Pero admito que esto sólo es una hipótesis.

La pregunta central en este contexto sería: ¿quién conocía los escritos de los jesuitas? Al respecto no tengo datos. Algunos de los textos mencionados, como el librito de Neumann, hoy en día son extremamente raros, así que es de sospechar que se trataba de ediciones pequeñas y de libros que, en parte, sólo circulaban dentro de la Compañía de Jesús. Por otro lado, el *Neue Welt-Bott* o el librito de Baegert parecen haber sido más difundidos, y habría que tomar en cuenta una difusión indirecta de los informes de los misioneros, por ejemplo, en sermones o en libros escritos por otros. La relación del P. Och, por ejemplo, fue citada en el *Ensayo político del reino de la Nueva España* de Humboldt.[30]

Actualmente la mayoría de los textos mencionados, escritos originalmente en alemán o en latín, están disponibles en traducciones, si no al español, al menos al inglés, si bien con el agravante de que las traducciones al español en parte no se han hecho a partir del texto original sino de la traducción inglesa, como ha pasado con los escritos de Segesser y de Pfefferkorn. Por lo tanto, sigue siendo un *desideratum* hacer traducciones o traducciones nuevas desde el original, para dar la importancia merecida a lo que estas obras puedan aportar para la investigación histórica.

[30] Humboldt, *Ensayo político*, vol. 3, pp. 69-70.

EL PADRE JOSEPH STÖCKLEIN O EL ARTE DE INSCRIBIR EL MUNDO A LA FE

EL PADRE JOSEPH STÖCKELIN Y SU COLECCIÓN DE RELACIONES MISIONERAS

Durante la época colonial, muy pocas personas germanohablantes pudieron informar como testigos oculares sobre la América española o portuguesa a sus países nativos. En su gran mayoría eran jesuitas, pero aunque daban mucha importancia a la divulgación, en Europa sus testimonios casi se han olvidado, fuera de los bien definidos círculos de adeptos de la Compañía de Jesús o de los historiadores nacionalistas que buscan hasta hoy en día la vinculación global de su nación. Para no exagerar, los historiadores siempre han estimado las relaciones misioneras, por un lado, como valiosas fuentes sobre los contactos entre las culturas y, por el otro, como el material adecuado para analizar discursos estereotipados y tópicos. Pero los historiadores tampoco son muchos, y los que se interesan por estos temas en el espacio alemán, aún menos. Las razones de tal desinterés, interés parcial o desprecio no se pueden estudiar aquí. Probablemente no se podían tasar adecuadamente estas obras tan identificadas con la labor de la Iglesia católica en un medio intelectual en gran parte protestante, protestantófilo a la Max Weber o simplemente cada vez más laicista. Para un tratamiento científico y moderno de América Latina, se tomó la figura imponente de Alejandro de Humboldt, que fue elevado al rango del segundo (y, a veces pareciera, verdadero) descubridor de América y que ha sido objeto de un culto cuya evolución merecería una investigación propia y desapasionada. Por su riqueza informativa y discursiva, sin embargo, parece justo y necesario (re)descubrir los escritos de los misioneros ignacianos sobre el Nuevo Mundo.

En 1726 se presentó al público el primer volumen de la obra tal vez más significativa en lengua alemana sobre la labor misionera que los miembros de la Compañía de Jesús realizaban en el mundo de aquel

tiempo. Tenía un largo título, típico de la época,[1] pero se conoce habitualmente como *Der Neue Welt-Bott*, lo que significa *El nuevo mensajero del mundo.*[2] Se trata de una colección de cartas y relaciones enviadas por jesuitas desde sus zonas de trabajo en todas las partes del orbe hasta ese momento conocidas, que para 1761 contaba con cinco volúmenes monumentales. Como lugares de edición figuraban al principio Augsburgo en Baviera y Graz en el sur de Austria, pero más adelante la edición se realizó en Viena. Cada volumen está divido en ocho partes, en total son 40. Las tres últimas partes son rarezas bibliográficas. La parte 39 se ha perdido del todo, al parecer en un incendio del taller vienés donde se imprimía; de la parte 40 existe sólo un ejemplar.[3] *El Welt-Bott* contiene 209 cartas sobre los territorios colonizados por los españoles y portugueses en el Nuevo Mundo, inclusive los textos que describen el viaje de los misioneros a sus futuros lugares de trabajo. Entre ellas, el conjunto más grande lo forman las relaciones sobre las islas Filipinas y Marianas, seguidas por las del Paraguay y de la Nueva España.

El impulsor y primer editor del *Welt-Bott* fue el padre Joseph Stöcklein.[4] Stöcklein nació el 30 o el 31 de julio de 1676 en Öttingen, en Baviera. En 1700 entró a la Provincia Austriaca de la Compañía de Jesús. Estudió en Viena y sirvió a la Compañía en varias funciones, entre otras, durante cerca de diez años, como clérigo en el ejército del príncipe Eugenio de Saboya en la Guerra de la Sucesión Española y en las guerras contra los turcos en Hungría y en los Balcanes. Tenía gran fama de predicador, aunque nunca aceptó las ofertas de trabajar en tal oficio en una de las cortes de la época. Los últimos años de su vida vivió en el colegio en Graz que, en vísperas de la Guerra de Treinta Años, había sido el centro de la (contra)reforma católica en los territorios habsburgos del Sacro Imperio. Allí falleció el 28 de diciembre de 1733.

[1] *Der Neue Welt-Bott. Allerhand so Lehr- als Geistreiche Brief, Schriften und Reise Beschreibungen, welche von denen Missionariis der Gesellschaft Jesu aus Beyden Indien und anderen Uber Meer gelegenen Ländern seit An. 1642. biß auf das Jahr 1726 in Europa angelangt seynd. Jetzt zum erstenmal Theils aus denen Französischen* Lettres Edifiantes *verteutscht und zusammen getragen von Joseph Stöcklein, gedachter Societät Jesu Priester.*

[2] Grimm y Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, vol. 2, S. 271-276.

[3] Información personal de Michael Müller, Mainz.

[4] Sommervogel, *Bibliothèque,* vol. 7, pp. 1699-1701; Collani "Stöcklein", columnas 1516-1517.

Cuando Stöcklein murió, habían salido apenas 20 partes o la mitad de las 40 que finalmente tendría la obra. Le siguió como editor el padre Karl Meyer (1678-1742), de Erfurt, bajo cuya responsabilidad salieron las partes 21 a 24. El padre Peter Probst (1699-1750), de Koblenz, publicó las partes 25 a 28; el padre Francisco Keller (1700-1762), de Linz, las partes 29 a 38. En la parte 29, Keller insertó como la relación 572 un esbozo biográfico del padre Stöcklein.[5] Las últimas dos partes las organizó el padre Francisco Javier Sacher (1706-1781), de Sankt Pölten.[6]

RELACIONES DE VIAJES, CARTAS Y EL GUSTO POR LO EXÓTICO

La colección y edición de las relaciones de viaje y descripciones de países lejanos que reúne el *Welt-Bott* no constituían un fenómeno asilado. La empresa de Stöcklein se insertaba más bien en una larga tradición tanto jesuítica como laica. Después de unos antecedentes pioneros,[7] el prototipo de todas las colecciones de relaciones de viaje fue el de los tres volúmenes *Delle navigationi et viaggi* del veneciano Giovanni Battista Ramusio (1485-1557), que salieron de la imprenta entre 1550 y 1559, y experimentaron varias reimpresiones. Pronto, otros seguirían su ejemplo. En Inglaterra, Richard Hakluyt (1552-1616) publicó *Divers voyages touching the discouerie of America*, en 1582, y después su obra principal, *The principall navigations, voiages and discoveries of the English nation*, que se presentó al público en un volumen en 1589 y en una versión aumentada en tres volúmenes de 1598 a 1600.[8] Hakluyt, a la vez, ejercía una gran

[5] "Leben, Thaten, Reisen und Mission R. P. Josephi Stöcklein, der Gesellschaft Jesu, Oesterreichischer Provinz, in dem Kayserli. Kriegs-Heer im Reiche und Ungarn Missionarii und Ober=Feld=Caplans, Urheber der Teutschen Verfassung des neuen Welt=Bottens", en Stöcklein *et al.*, *Der Neue Welt-Bott*, vol. 4, parte 29, pp. 141-154.

[6] Sommervogel, *Bibliothèque*, vol. 4, pp. 980-981; vol. 5, p. 766; vol. 6, p. 1234; vol. 7, pp. 1342-1343.

[7] Quinn, *Richard Hakluyt*, pp. 1-2.

[8] El título más completo de la segunda edición es *The principal navigations, voiages, traffiqves and discoueries of the English nation, made by sea or ouer-land, to the remote and farthest distant quarters of the earth, at any time within the compasse of these 1500 yeeres; deuided into three seuerall volumes, according to the positions of the regions, whereunto they were directed. This first volume containing the woorthy discoueries, &c. of the English toward the north and norteast by sea [...] And lastly, the*

influencia e inspiraba a hombres como Samuel Purchas a continuar su tradición en el siglo XVII.[9] En Alemania, Theodor de Bry, de Lieja (1528-1598), sus hijos Johann Theodor de Bry (1561-1623) y Johann Israel de Bry (1570-1611), y su yerno Matthäus Merian (1593-1665) publicaron, entre 1590 y 1630, 14 volúmenes sobre viajes a las Indias Occidentales y 13 sobre las Indias Orientales.[10] Entre 1587 y 1588, de Bry había estado en Londres, donde conoció a Hakluyt. En Holanda, la primera edición de relaciones de viaje, al parecer, fue la realizada por Michiel Colijn en 1619, con el título *Oost-Indische ende West-Indische voyagien.* En España, finalmente, donde faltaban colecciones de relaciones de viaje en el estricto sentido, la *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar Océano*, una crónica oficial elaborada, entre 1601 y 1615, por Antonio de Herrera (1559-1625), reunía todas las experiencias del llamado descubrimiento y de la conquista de América.

Entre los jesuitas, San Ignacio, desde la fundación de la orden, había exigido el envío de informes a sus miembros que trabajaban en diversas partes, y las cartas del primer misionero, San Francisco Javier, habían marcado la pauta a seguir de sus sucesores.[11] Tomando como base las relaciones reunidas, pronto se elaboraron también trabajos históricos sobre el avance de la obra misional, como en 1601 la *Historia de las misiones* del padre Luis de Guzmán (1563-1605).

En 1620, se publicó una primera colección de cartas jesuíticas de América en alemán con el título *Auß Amerika, das ist, auß der Newen Welt* [*Desde América, esto es, desde el Nuevo Mundo*]. Informaba, sobre todo, de la rebelión de los Tepehuanes en el noroeste novohispano, en la que en 1616 habían sucumbido ocho jesuitas y cientos de españoles, indios y esclavos negros. Se trataba de la traducción de un obra originalmente en francés intitulada *Histoire du massacre* (1620), publicada en Valencienne en el mismo año. La traducción se efectuó e imprimió, por lo tanto, con una rapidez extrema, y la versión alemana alcanzó, al parecer, una mayor difusión que la francesa. Con su publicación se quiso atraer a hombres jóvenes a la misión; muy probablemente hay

memorable defeate of the Spanish huge Armada, anno 1588, and the famous victorie atchieued at the citie of Cadiz.

[9] PURCHAS, *Hakluytus Posthumus.*

[10] BRY, *Wunderbarliche / doch warhafftige Erklärung*; véase BURGHARTZ, *Inszenierte Welten.*

[11] SCHURHAMMER y WICKI, *Epistolae.*

que relacionarla con los esfuerzos del padre Nicolás Trigault, quien, entre 1614 y 1617, al llegar de China, realizó un viaje por varios países europeos con el fin de reclutar personal.[12]

Entre las publicaciones alemanas, vale la pena mencionar dos obras más. No son propiamente testimonios, sino más bien obras historiográficas que informan sobre la labor misional de la Compañía de Jesús. Una es la historia de la expansión de la Iglesia sobre el mundo, del jesuita flamenco Cornelius Hazart (1617-1690), en tres volúmenes,[13] que fue aumentada y traducida al alemán por el padre Mathias Soutermans (1631-1699), nacido en Amberes, pero miembro de la provincia Austriaca. El otro es un libro del padre provincial de Bohemia, Matthias Tanner (1630-1692). Éste recopiló las biografías de los mártires que la Compañía de Jesús había ganado hasta el momento en el mundo.[14]

El ejemplo inmediato que Stöcklein tenía presente fue, sin embargo, las *Lettres édifiantes et curieuses*,[15] que se editaron entre 1703 y 1743 en París. Su publicación fue iniciada por el padre Charles Le Gobien (1653-1708), pero cambió de editor varias veces; entre ellos, el más famoso fue el padre Jean Baptiste Du Halde (1674-1743). Consisten en 36 volúmenes pequeños, frente a los cinco gruesos tomos en folio de *Welt-Bott*. Stöcklein, al principio, pensaba tan sólo en la traducción de las cartas francesas, pero pronto sus ideas se convirtieron en un proyecto propio, como él mismo explicaba:

> Apenas había puesto mano a la obra [...], cuando me fue comunicada de diferentes lugares una gran cantidad de otras cartas de este tipo, por su mayor parte escrita por jesuitas alemanes desde las Indias, mayormente en lengua latina, en parte en original, en parte en copia, para que de los unas y las otras compusiere una obra completa. De esto se daba que (como ya estaban quince partes formadas por las cartas francesas, y de las alemanas había al menos tantas, si no más, por lo tanto todas juntas hubieran resultado ser más de treinta partes) leía todas con diligencia, más,

[12] Sauer, *Gottes streitbare Diener*.

[13] La portada del 2º volumen nombra como traductor al padre Mathias Soutermans (el original neerlandés: Amberes, 1667-1671).

[14] Tanner, *Die Gesellschaft Jesu*. Sobre Hazart, Soutermans y Tanner, véase Sommervogel, *Bibliothèque*, vol. 4, pp. 181-197; vol. 7, pp. 1406-1408, 1858-1861.

[15] El vol. 1 se puede consultar en la red: http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Gallica&O=NUMM-106074 [2-12-2005].

> considerando que en las unas como en las otras muchas cosas se repetían en demasía, abrevié considerablemente la mayoría de las cartas, suprimiendo tal abundancia, omitiendo muchas (las que no contenían nada nuevo o desconocido); con este cuidado, pero sin saltarme nada importante, reduje el libro tres cuartas partes, e hice de treinta y dos partes —tantas hubieran salido— sólo ocho.[16]

Como Stöcklein había solicitado a las diferentes provincias jesuíticas germánicas el envío de cartas consideradas dignas de ser publicadas, le seguían llegando constantemente nuevos textos. De esta forma, disponía de suficiente material para ya anunciar un segundo volumen.

Cabe mencionar que, además de la tradición de las colecciones de relaciones de viaje, la obra de Stöcklein se puede inscribir en otras corrientes culturales de la época. En el siglo XVIII, las cartas, como forma literaria, se habían puesto de moda como textos filosóficos y también como narraciones ficticias. Se pueden citar a Blaise Pascal y sus llamadas *Lettres provinciales* antijesuíticas (1656/57), a Montesquieu y sus *Lettres persannes* (1721) y a su sucesor español José Cadalso y sus *Cartas marruecas* (1784). Incluso textos que no tenían la forma de una carta se publicaban como tales, como los cinco volúmenes de *Cartas eruditas y curiosas* (1742-1760) de Benito Jerónimo Feijoo (que obviamente hacen referencia a las *Lettres édifiantes et curieuses* de los jesuitas franceses; parece significativo que el ilustrado Feijoo sustituyó la "edificación" religiosa por la "erudición"). En el mismo contexto, un nuevo género, la novela epistolar, empezando con *Pamela: or, Virtue Rewarded* (1740) de Samuel Richardson, hasta llegar a *Die Leiden des jungen Werthers* [*Los sufrimientos del joven Werther*] (1774) de Johann Wolfgang von Goethe y *Les liaisons dangereuses* (1782) de Pierre Choderlos de Laclos, alcanzó un gran éxito en la literatura europea. La forma de carta estableció una comunicación directa e íntima entre autor y lector, creando la ilusión de ser partícipe de testimonios auténticos, basados en la experiencia personal del autor o del narrador. En este recurso, los editores de las relaciones de viaje ciertamente se les habían adelantado a estos literatos.

[16] Stöcklein, "Vorbericht an den Leser", en STÖCKLEIN *et al.*, *Der Neue Welt-Bott*, vol. 1, parte 1, s. p. La traducción es mía. He optado por traducir las fuentes del alemán y citarlas en inglés, francés e italiano, por la familiaridad del lector hispano con estos idiomas, en su forma original.

No querían repetir lo que los cosmógrafos antiguos habían escrito, sino presentar informaciones nuevas y "verdaderas", cuya autenticidad quedara garantizada porque se trataba de testimonios de gente que había visto con sus propios ojos lo que describía.[17]

Al mismo tiempo, Europa descubrió un gusto por lo lejano, lo exótico y lo maravilloso. El éxito de las relaciones de viaje de Amerigo Vespuccio o Hans Staden daba temprana prueba de esto. Ya en el siglo XVIII, para dar otro ejemplo, entre 1704 y 1717, apareció la primera traducción europea de las *Mil y una noches*, realizada por Antoine Galland en 12 volúmenes, en París. Fueron sobre todo, los elementos fantásticos los que fascinaron a los contemporáneos; entre 1706 y 1719, le siguió una versión inglesa y, entre 1710 y 1719, una alemana. En este ámbito, no sólo la forma de cartas, sino las relaciones de viaje mismas se convirtieron, empezando con la *Utopía* de Tomás Moro (1516), en filosofía; en autores como Shakespeare, en drama y, sobre todo en el siglo XVIII, en novela. Los más famosos ejemplos son *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe, of York* (1719), de Daniel Defoe; *Travels into Several Remote Nations of the World by Lemuel Gulliver* (1726), de Jonathan Swift; o *L'historie de Scarmentado, écrite para lui-même* (1756), de Voltaire. Las tres narraciones no son epistolares, pero se cuentan en primera persona y se presentan, por lo tanto, como un informe directo y personal.[18]

Cabe mencionar que otra manera (más tradicional) de darse credibilidad consistía en referirse a otros textos. Por lo tanto, Ramusio, Hakluyt, Purchas y Stöcklein subrayaban sin recelo el hecho de que estaban traduciendo textos de otros idiomas,[19] y aunque esto podría constituir una distancia entre texto y lector, debe quedar claro que Stöcklein erigía su prestigio por el hecho de buscar sus textos en Francia, a donde, en sus tiempos, todos recurrían. Así, parece una ironía que Voltaire haya presentado su novela de viaje más famosa, *Candide ou l'optimisme* (1759), como un texto traducido del alemán.

[17] "Sir, having out of a Chaos of confused intelligences framed this Historical World, by a New way of Eye-evidence [...]"; PURCHAS, *Hakluytus Poshtumus*, vol. 1, s. p.; NEUBER, "Die frühen deutschen Reiseberichte"; MENNINGER, *Die Macht der Augenzeugen*; REICHLER, "Préface", p. 14.

[18] Sobre la influencia de las relaciones de viaje en estas y otras novelas, véase PENNINGTON, "Samuel Purchas", p. 14.

[19] SHERMAN, "Bringing the World to England", pp. 199-207.

Las obras hasta aquí mencionadas nada más son un recuento incompleto de la producción literaria y editorial en cuyo marco se llegó a la publicación del *Welt-Bott*,[20] pero constituyen un conjunto de referencias para contextualizar la empresa editorial del padre Stöcklein.

LOS COMPILADORES SE JUSTIFICAN

Por falta de espacio, aquí no se puede tratar el contenido de la relaciones reunidas por el *Welt-Bott* o las otras colecciones.[21] El presente texto, por lo tanto, se concentrará en esbozar los objetivos y la programática editorial del padre Stöcklein. Para este propósito, parece esclarecedor contrastar o yuxtaponer (por no decir comparar, ya que tampoco se pude realizar aquí una comparación detallada) algunos de los textos introductorios de las obras mencionadas arriba.

Empecemos con el veneciano Giovanni Battista Ramusio. Éste, en 1550, sitúa su obra en el contexto del progreso de las ciencias. Enumeró las diferentes disciplinas, la astronomía, la filosofía y la medicina, y en todas había grandes avances respecto a los conocimientos de los autores antiguos. En su época, los viajes exploratorios de los portugueses, españoles y algunos otros europeos estaban en pleno auge. Los nuevos conocimientos que aportaban rebasaban todo lo que se podía leer en los geógrafos antiguos. Con su colección, Ramusio quiso documentar estos logros y ayudar a su divulgación con el fin de sentar las bases para una geografía renovada.[22] Aunque su interés en la exploración del mundo, sin duda, estaba arraigado en los intereses políticos y económicos de la ciudad de Venecia, y aunque su obra se debiera a un tácito eurocentrismo, Ramusio quería formar parte del progreso general, para no decir

[20] En cuanto a las relaciones de viaje, véase, por ejemplo, PENNINGTON, "Samuel Purchas", pp. 16-21.

[21] Véase, por ejemplo, DOWNES, "Die Wahrnehmung des Anderen".

[22] "Ma la cagione che mi fece affaticar volentieri in questo opera fu che, vedendo e considerando le tavole della Geografia di Tolomeo, dove si descrive l'Africa e la India, esser molto imperfette rispetto alla gran cognizione che si ha oggi de quelle regioni, ho stimato dover esser caro e forse non poco utile al mondo il mettere insieme le narrazioni degli scrittori de' nostri tempi che sono stati nelle sopradette parti del mondo e di quelle han parlato minutamente [...]"; RAMUSIO, *Delle navigationi*, vol. 1, s. p.

universal. Quiso ser "utile al mondo", haciendo accesibles los descubrimientos renovadores de los viajeros.

Unas décadas más tarde y en Inglaterra, Hakluyt no celebra la ciencia, sino su nación, como ya lo expresa el título que dio a su obra principal.[23] Inglaterra tiene que ocupar el lugar en el mundo que le corresponde. Esta reivindicación no necesita justificación; pareciera que considera su legitimidad como una autoevidencia. Para que el objetivo se realice, Hakluyt apela al patriotismo de sus coterráneos:

> that desire to aduaunce the honour of our Countrie which ought to be in euery good man.[24]

Pero, por el momento, tenía que reconocer que los grandes descubrimientos los habían hecho otros. Los ingleses ya habían lanzado sus primeros ataques piratas y estaban buscando desesperadamente los pasos del noroeste y del noreste a las riquezas de Asia. Mas, generalmente, seguían los senderos trazados por otros, y además sus esfuerzos no les habían rendido los frutos que los portugueses y españoles estaban cosechando. Para Hakluyt, en esta empresa estaban en juego tanto el honor como el poder y el bienestar material de la nación. En cuanto al honor, la inquietud de ser siempre los segundos sólo pudo ser apaciguada parcialmente por los marineros atrevidos como Francis Drake, el segundo circunnavegador del mundo, o los que perdieron sus vidas en los mares polares en busca de nuevas rutas a Asia.[25] Los ingleses tuvieron que esperar hasta el siglo XVIII, cuando con James Cook lograron tener un personaje a quien poder declarar el más grande marinero de la historia (un poco como Alejandro de Humboldt serviría a los alemanes como prueba de haber alcanzado finalmente la delantera en las ciencias). Los logros de los navegantes ingleses en el pasado, aunque no fueran muy espectaculares, le servían a Hakluyt, sin embargo, como manifestación de la providencia, en la que los protestantes del siglo XVI creían firmemente. Por el momento, Hakluyt evocaba la llegada de una nueva época: la era de los españoles y portugueses iba a ser relevada por

[23] Compárese MITSI, "Nowhere is a Place".

[24] HAKLUYT, *Divers voyages*, p. 1. Para el contexto histórico de las publicaciones de Hakluyt, véase QUINN, *Richard Hakluyt*, pp. 3-9.

[25] SHERMAN, "Bringing the World to England", p. 200.

la de los ingleses.[26] En última consecuencia, actúa como predicador de un abierto expansionismo colonialista.

> Wee reade that the Bees, when they grow to be too many in their own hiues at home, are wont to bee led out by their Captaines to swarme abroad, and seeke themselues a new dwelling place.[27]

La ciencia, para Hakluyt, no era un fin, sino un medio para adelantarse a sus competidores. Por esto, no se inmutaba para citar a los españoles con su cátedra de náutica en la Casa de Contratación de Sevilla como el ejemplo que había que seguir y superar. Con sus libros intentaba inspirar a potenciales financiadores para crear una institución tan útil.[28] Subrayó tanto el provecho comercial que esto traería como el placer con el que Dios vería la propagación de la religión —la protestante, se sobrentiende— hasta los últimos rincones del mundo:

> If we first seeke the kingdome of God, all other things will be given vnto vs, and [...] lasting riches do waite vpon them that are zealous for the aduauncement of the kingdom of Christ, and the enlargement of his glorious Gospell.[29]

[26] "[...] when I consider that there is a time for all men, and see the Portingales time to be out of date, & that the nakednesse of the spaniards, and their long hidden secrets are nowe at length espied, whereby they went about to delude the worlde, I conceiue great hope, that the time approcheth and nowe is, that we of England may share and part stakes (if we will our selues) both with the spaniarde and the Portungale in part of America, and other regions as yet vndiscouered"; HAKLUYT, *Divers voyages*, p. 1. "But nowe it is high time for vs to weigh our ancre, to hoise vp our sailes, to get cleare of these boistrous, frosty, and misty seas, and with all speede to direct our course for the milde, lightsome, temperate, and warme *Atlantick* Ocean, ouer which the *Spaniards and Portugales* haue made so many pleasant prosperous and golden voyages"; HAKLUYT, *The principal navigations,* prefacio, s. p.

[27] HAKLUYT, *Divers voyages*, p. 1v. En esto, tal vez, se puede reconocer una influencia de la utopía de Tomás Moro. Véase SAAGE, "*Utopia*", p. 1082: Compárese Purchas, que se alegraba de que su patria permaneciera en paz, mientras que los guerreros ingleses seguían su oficio en tierras ajenas; "[...] the English Martialist every where following armes, whiles his Country is blessed at home with Beati Pacifici"; PURCHAS, *Hakluytus Poshtumus*, vol. 1, s. p.

[28] HAKLUYT, *Divers voyages*, p 2v.-4, y *The principal navigations,* s. p.

[29] HAKLUYT, *Divers voyages*, p. 2v.

Y en cuanto a la perspectiva de llegar a Asia oriental, comentó:

> I take it as a pledge of Gods further fauour both vnto vs and them: to them especially, vnto whose doors I doubt not in time shall be by vs caried the icomparable treasure of the truth of Christianity, and of the Gospell, while we vse and exercise common trade with their marchants.[30]

Su argumentación, con toda su ambición mercantil, cuadra perfectamente con la construcción discursiva de la nación inglesa de la época, como nación protestante.[31] Insiste en que para los españoles la promulgación de su religión era sólo un pretexto, mientras que para los ingleses debería ser de importancia medular, por lo cual Dios los remuneraría. Aquí, de repente, pareciera casi católico, comerciando con Dios por favores, como Lutero lo había denunciado.

El jesuita Cornelius Hazart, en su introducción, a la vez podría parecer calvinista. Señala que los éxitos de la misión católica ponen de manifiesto el amor divino precisamente por el catolicismo y su primacía entre las religiones, pues ninguna otra había realizado obra semejante. El padre flamenco esperaba que la historia de este avance de la fe, signo además de la omnipotencia de Dios, sirviera a todos los creyentes de edificación espiritual.[32] Soutermans, el traductor de Hazart, en radical contraste con Hakluyt y manifestando el universalismo transnacional y globalizador de la Iglesia asienta:

> La obligación de mi estado es no dejarse limitar por las fronteras de algún país, sino con empeño apostólico, donde fuera posible, circundar a todo el mundo, e introducir la bandera de Cristo en todas partes, pero sobre todo en aquellos países donde con anterioridad nunca fue vista o conocida.[33]

Soutermans subraya la utilidad de tales descripciones para los conocimientos y las ciencias. La relegó, sin embargo, a un segundo plano, y

[30] Hakluyt, "Dedication to the first editions [1589]", en HAKLUYT *The principal navigations*, s. p.

[31] MACCOLL, "The Construction of England".

[32] HAZART, *Kirchen-Geschichte*, vol. 1, s. p. Sobre el trasfondo ideológico de la obra de Hazart y Soutermans, véase también WIMMER, "Hernán Cortés", pp. 705-706.

[33] Soutermans, "Dedicatio", en HAZART, *Kirchen-Geschichte*, vol. 1, s. p.

con ello dejó establecida la supremacía de la religión. Desde los tiempos en que se descubrieron las Indias Orientales y Occidentales, se habían publicado en alemán muchas obras sobre los países y pueblos de estas tierras, mas muy pocas, o casi ninguna, sobre la cristiandad en ellas introducida. Soutermans asentó una oposición asimétrica entre lo "nuevo" (los nuevos conocimientos) y lo "útil" (lo religioso), mientras que, para Ramusio, lo "útil" había consistido precisamente en lo "nuevo":

> Aunque la codicia general del hombre está mucho más inclinada a dar oídos a algo nuevo que a algo útil, y esto tampoco se debe reprobar del todo, será no obstante para un cristiano más decente y honorable que sepa en qué forma la ley de Dios, la que sobre todo tiene que estimar, ha sido introducida y difundida entre los pueblos antaño desconocidos, saber qué frutos raros producen los árboles, qué yerbas la tierra, de qué naturaleza son las fieras, cómo vestidos o formados los hombres, cómo construidas las ciudades y cómo constituidas otras tantas cosas desconocidas. Como el autor de esta obra ha reunido ambas cosas, lo nuevo y lo útil, es decir la formación de los países y pueblos antaño desconocidos junto con la cristiandad entre ellos introducida de forma muy sabia, con más gusto me he sometido al esfuerzo [de la traducción], con la esperanza de despertar en el lector curioso al mismo tiempo el placer y el amor de la fe verdadera.[34]

En Praga, Matthias Tanner, en su dedicatoria, usa casi las mismas palabras que Soutermans sobre la vocación universal de la Iglesia, en general, y de la Compañía de Jesús, en particular, y se puede preguntar quién copió a quién o en quién se inspiraron los dos. En su prólogo, sin embargo, revela un ingenio diferente en forma de un agresivo ímpetu defensivo: no había grupo en el mundo que tuviera tantos enemigos como la Compañía de Jesús, tanto entre paganos y herejes como incluso entre los miembros de la Iglesia católica misma. Los mártires servían de prueba tanto de la agresión a la que los jesuitas se veían expuestos como de la eminencia de la Compañía. Esto queda ilustrado detalladamente con los sacrificios que los misioneros aceptaban voluntariamente. Habían dejado su patria, sus familias y sus amigos para ofrendar su

[34] Soutermans, "Erinnerung deß Ubersetzers", en HAZART, *Kirchen-Geschichte*, vol. 1, s. p.

sangre a Cristo y a la fe. Pero era patente el provecho de tanto sufrimiento, pues gracias a ello "todo el mundo está lleno de jesuitas".[35] Tal glorificación de la Compañía de Jesús tampoco falta en los textos introductorios de Hazart o Soutermans, pero en ellos se expresa con mucha más sutiliza o modestia.[36] Tanner presentó su propaganda como defensa contra los enemigos omnipresentes, cuya actividad legitimaba el tono patético. Al mismo tiempo, Tanner ponía de manifiesto su fe en la providencia divina, pues tanto los éxitos como la muerte de los misioneros formaban parte de los planes de Dios (de la misma manera que las represiones de los israelitas, y las plagas y castigos enviados a los egipcios y su faraón habían sido parte de un mismo plan):[37]

> El Señor pensó difundir su Iglesia por todo el mundo y formarla de todos los pueblos que viven bajo el cielo; después la hizo contradecir en todas partes tercamente y atacarla con diferentes infortunios y asesinatos.[38]

El padre Charles Le Gobien, editor del primer volumen de las *Lettres édifiantes*, en 1703, se dirigió directamente a los jesuitas, o más exactamente a los jesuitas franceses. Se implora al fervor misionero, "cette ardeur pour les Missions etrangères, qui est comme l' âme et l'esprit de notre Institut", el amor a la cruz y el deseo del martirio, le "premier attrait, par lequel Dieu appelle un grand nombre de Missionnaires".[39] Salta a la vista la insistencia con la que establece la identificación entre la obra misionera de los jesuitas y la política de su rey.[40] Así, la obra, aunque celebra los éxitos de la misión religiosa, exhala algo del espíritu patriótico que podría recordar a Hakluyt. Pero éste exaltó su nación, y el jesuita francés, su monarquía y sus ministros, en otras palabras, su

[35] Tanner, "Vorrede", en TANNER, *Die Gesellschaft Jesu*, s. p.

[36] En el prólogo del segundo volumen, Hazard se vio obligado a reaccionar a las críticas de haber resaltado, en el primer volumen, excesivamente la obra de la Compañía de Jesús frente a la de las otras órdenes; Hazart, "Vorred / und Erinnerung des Urhebers an den günstigen Leser", en HAZART, *Kirchen-Geschichte*, vol. 2, s. p.

[37] "Yo, por mi parte, endureceré el corazón del faraón para que él los persiga. Voy a cubrirme de gloria, a costa del faraón y de todo su ejército. ¡Y los egipcios sabrían que yo soy el Señor!"; Éxodo 14: 4; también 7: 1-5.

[38] Tanner, "Vorrede", en TANNER, *Die Gesellschaft Jesu*, s. p.

[39] Le Gobien, "Aux jesuites de Frances", en *Lettres édifiantes*, vol. 1, s. p.

[40] *Ibid.*

Estado. La Compañía de Jesús había pasado por tiempos difíciles en Francia en la segunda mitad del siglo XVII, y ahora quería reubicarse en la vida política francesa. La publicación de las *Lettres édifiantes* era una pieza de esta estrategia.[41]

EL PADRE STÖCKLEIN PROMUEVE EL *WELT-BOTT*

La introducción de la obra del padre Stöcklein retoma muchos de los elementos de sus antecesores, pero también los diversifica e introduce a la vez unas nociones curiosas. Su texto constituye la típica mezcla de tradición barroca y modernidad que tanto desconcierta a muchos observadores actuales, y da origen a interpretaciones a veces muy contradictorias de la obra jesuita.

Stöcklein escribió para su libro una introducción dividida en cuatro partes: la dedicatoria; una introducción general; una información al lector, en la que explica el método, los criterios y también las dificultades de la edición, y una amplia introducción al vocabulario de la navegación.[42] De esta última, vale señalar que parece un producto del espíritu práctico que se suele atribuir a los jesuitas. En el sur de Alemania, donde Stöcklein vivía y trabajaba alejado del mar, no se conocían las palabras necesarias para hablar de temas marinos, y así Stöcklein ofrece a sus lectores las explicaciones correspondientes.

La dedicatoria

Dedicar un libro a algún personaje de rango era una convención generalizada de la época barroca. Ramusio, conforme a su vocación científica, había dedicado el primer volumen de su colección al prestigiado sabio Girolamo Fracastoro que, como médico, fue quien otorgó el nombre

[41] REICHLER, "Préface", pp. 12-13.

[42] 1. "Zuschrifft des Verfassers. An die so wohl im Himmel bereits frolockende, als auf Erden wider die Hölle in allen Vier Welt-Theilen annoch streitende Missionarios der Gesellschaft Jesu. Wie nicht weniger an andere Heilig-mäßige Persohnen, derer in gegenwärtigem Buch gedacht wird"; 2. "Allgemeine Vorrede des Verfassers über dieses gantze Werck"; 3. "Vorbericht an den Leser"; 4. "Von etlichen zur Schiffahrt und zur See=Kunst gehörigen Worten."

a la sífilis. Hakluyt dedicó todos sus libros a personajes notables de la política inglesa; la dedicatoria de *Hakluytus posthumus* de Purchas fue incluso para el príncipe de Gales; la de la primera relación de Bry, para el duque de Sajonia, y la del libro de Tanner, para unas hermanas pertenecientes a la aristocracia de Bohemia. Soutermans dedicó la traducción alemana de la obra de Hazart a Ferdinand Bonaventura von Harrach, quien figuraba, entre otras cosas, como embajador del emperador en Madrid. Con la llegada del siglo XVIII, la costumbre de la dedicatoria, sin embargo, empezó a perderse, al menos en Francia y sólo con algún retraso en Alemania.[43] El padre Le Gobien no antepuso ninguna dedicatoria al primer volumen de las *Lettres édifiantes*, sino sólo una carta introductoria, que se dirige simplemente a los jesuitas franceses. Un poco más tarde, Montesquieu renunció abiertamente a esta costumbre:

> Je ne fais point ici l'épître dédicatoire, et je ne demande point de protection pour ce livre: on le lira, s'il est bon; et s'il est mauvais, je ne me soucie pas qu'on le lise.[44]

En cuanto al *Welt-Bott*, Stöcklein cuenta que originalmente había pensado dedicar la obra a alguna personalidad destacada, pero finalmente tomó otra decisión. El honor pertenecía a los misioneros antiguos y modernos y, así, desde su aposento en Graz, dedicó su libro

> A los misioneros de la Compañía de Jesús, tanto a los que ya están felices en el cielo como a los que aún en la tierra luchan en las cuatro partes del mundo contra el infierno; y no menos a otras santas personas.[45]

Combina esta declaración con un extenso relato metafórico sobre la misión representada por un barco, en cuyo mástil principal ondea una bandera con la cruz roja de la sangre de los mártires. Stöcklein reproduce todo el discurso tópico de los misioneros, que habían dejado a sus familias, amigos, y todas las comodidades de la vida en la patria para

[43] SCHRAMM, *Widmung*, p. 536.

[44] MONTESQUIEU, *Lettres persannes*.

[45] Stöcklein, "Zuschrifft des Verfassers", en STÖCKLEIN *et al.*, *Der Neue Welt-Bott*, vol. 5, parte 1, s. p.

luchar contra el demonio, y ahora estaban sentados al lado de Cristo para hacer justicia a los pueblos a los que habían predicado y a los salvajes que los habían torturado y quitado la vida. Es cierto, también Stöcklein participa en la construcción de imágenes de heroicidad, religiosas en su caso, tan típicas en la literatura barroca.[46] Quería destacar tanto la Compañía de Jesús como la obra de la misión mediante el sudor y la sangre que sus miembros habían derramado, como lo hemos observado con el padre Tanner. El triunfo de los misioneros no estaba en el mundo, como el que esperaba Hakluyt para la nación inglesa, sino en el cielo, donde los jesuitas victimados en la Tierra sentenciaban a sus asesinos. Stöcklein presenta su obra como una historia sagrada de hombres que, soportando todos los pesares de su trabajo, por sus propias obras habían alcanzado los máximos honores en el cielo. De esta suerte y fundándose en la doctrina católica, Stöcklein da un peso pronunciado al individuo, al hombre que entre pecados, penitencia y buenas obras decide su suerte eterna. Quizás tal individualismo fuese típico del espíritu del humanismo y del Renacimiento, del cual también surgieron los jesuitas. Pero Stöcklein en esto va más lejos. Honraba a los desconocidos y en parte anónimos héroes ordinarios de la empresa misional. Antes de que se construyeran, a raíz de la revoluciones burguesas y las conformaciones de los Estados nacionales, los primeros monumentos a los soldados muertos en una guerra, Stöcklein no dedica su libro a ningún duque, tampoco al Papa ni al padre general, sino a los soldados rasos de la guerra universal contra el diablo.

Al final, Stöcklein confiesa que estaba publicando estas cartas en alemán para que, al conocerse en Alemania la gloria de los misioneros, los jóvenes se motivaran a participar y a continuar su tarea, móvil que está presente en prácticamente todas las publicaciones jesuíticas de la época. Así, el honor brindado al misionero común y corriente coincide con el objetivo de los honores que les brindaría el Estado nacional a los soldados muertos: el de fomentar el espíritu de grupo y la disposición de sus integrantes a entregarse a la lucha llevada a cabo para "el bien común".

[46] Disselkamp, *Barockheroismus.*

Introducción general

En una narración bastante amena, Stöcklein recrea un discurso redondo sobre la actitud jesuita frente al mundo y la misión. Para empezar, Stöcklein instrumentaliza abiertamente el potencial exótico que tiene la misión en ultramar:

> Nadie ignora que todo lo que se lleva de países lejanos y extraños a Alemania, incita más nuestra curiosidad que las curiosidades la patria, pues a casi todos los seres humanos les suele gustar más el pan extraño que el conocido.[47]

Es cierto, también del padre Soutermans hemos leído algo semejante; igualmente, las *Lettres édifiantes* obedecían a la misma máxima de instruir y gustar para conseguir un fin educativo, que se derivaba de la estética clásica,[48] mas Stöcklein no tiene reparo en expresarlo abiertamente.[49] Diferente al tono un poco despectivo del padre Soutermans en cuanto a tal curiosidad, y muy diferente a la militancia de Tanner, Stöcklein es más relajado, tal vez por la distancia mayor respecto a las guerras religiosas del siglo XVII o afectado por el nuevo gusto por lo exótico de su época, expresado en la publicación de las *Mil y una noches* o de *Robinson Crusoe*. Ofrece su obra a los lectores en el sur de Alemania, quienes no tenían ambiciones coloniales en ninguna parte del mundo, pero que, desde su casa, querían conocerlo. El valor de los textos que presentaba estaba precisamente en que el lector curioso podía reposar en su silla y entregarse a una lectura amena:

> [...] se merecen las relaciones del mundo y de viajes sin reparo la preferencia, puesto que un lector curioso, sin dar un paso, sentado en su casa y nada más que leyendo tales escritos, puede recorrer todo el mundo y,

[47] Stöcklein, "Allgemeine Vorrede", en STÖCKLEIN *et al.*, *Der Neue Welt-Bott*, vol. 5, parte 1, s. p.

[48] REICHLER, "Préface", pp. 13-14.

[49] Cabe citar que el padre Keller, en la introducción de la parte 38 del *Welt-Bott*, termina con la invitación a los lectores de servirse de las relaciones presentadas "para su edificación y su divertimiento"; Keller, "Vorrede", en STÖCKLEIN *et al.*, *Der Neue Welt-Bott*, vol. 5, parte 38, p. 3.

de esta suerte, adquirir el casi completo conocimiento del orbe sin peligro, gastos ni trabajos.[50]

También Ramusio y Hakluyt hacen hincapié en que, por su labor, otros pueden dedicarse a un placer casero. Pero Ramusio parece referirse a un placer más bien intelectual y científico,[51] y Hakluyt lo menciona más para subrayar su propio mérito de editor que para seducir al lector.[52] Stöcklein no deja lugar a duda de que con su obra quiere ganarse al público general de lengua alemana (y no en primer lugar a los miembros de la orden, como las *Lettres édifiantes* al menos lo sugieren en su introducción). El ambiente cultural de la época debía parecerle favorable para tal propósito. En la segunda mitad del siglo XVII, las relaciones de viaje habían empezado a convertirse en una lectura para un público cada vez más amplio y general.[53] Ciertamente, se ha observado que en Alemania los escritores empezaron a contar con un alto número de lectores sólo a partir de los años sesenta del siglo XVIII.[54] Stöcklein, por lo tanto, era un ejemplo muy temprano o un precursor de tal postura, mientras que Le Gobien todavía escribía para el grupo de los amigos bien formados y conocedores del tema, en su caso, para los otros jesuitas.

[50] Stöcklein, "Allegemeine Vorrede", en STÖCKLEIN *et al.*, *Der Neue Welt-Bott*, vol. 1, parte 1, s. p.

[51] "Ma che dico io del piacere che ne aranno li dotti e studiosi? Chiè colui che possa dubitare che ancor molti dei signori e principi non si abbiano a dilettare di cosi fatta lezione? Ai quali piú che ad alcuno altro appartiene il saper i secreti e particolarità della detta parte del mondo e tutti i siti delle regioni, provincie e città di quella, e le dependenzie che hanno l'uno dall'altro i signori e popoli che vi abitano. Perché, ancora che ne possino esser informati e instrutti da altri che abbino quei paesi trascorsi, gli scritti e ragionamenti de' quali essi leggendo e udendi hanno già fatto giudicio esser molto copiosi, son certisimo che, leggendo questo libro e considerando le cose in esso comprese e dichiarate, conosceranno quelle lor narrazioni a comparazione di questa esser brievi, manche e di poco momento, tanto serà il frutto ch'a piena satisfazione d'ogni lor desiderio ne trarranno i lettori"; Ramusio, "All'eccellentiss. M. Ieronimo Fracastoro", en RAMUSIO, *Delle navigationi*, vol. 1, s. p.

[52] "For the bringing of which unto this homely and rough-hewen shape, which here thou seest [...]"; Hakluyt,"Preface to the Reader", en HAKLUYT, *The principal navigations*, vol. 1, s. p.

[53] REQUEMORA, "L'espace", p. 249.

[54] SCHRAMM, *Widmung*, pp. 535-536.

Stöcklein hace un recuento de todos los grupos profesionales de la población entre los cuales ya se había difundido la lectura, desde los teólogos, doctores en derecho, farmaceutas, filósofos, matemáticos, geógrafos y maestros de ética hasta los soldados y artesanos. La utilidad científica de todo esto se menciona sólo como uno de los muchos provechos que se podía sacar a las relaciones editadas. Los curas en la patria, por ejemplo, podían ver que también en otras partes, con otras religiones, había gente que vivía con mucha disciplina y renunciaba a las comodidades de la vida, por ejemplo, los brahmanes en India. Esto podría parecer una expresión de la tolerancia jesuita, pero desafortunadamente este tema se retomó más adelante en otro tono. Así parece que Stöcklein apostó a ganar la atención de los clérigos, más por las costumbres de un brahmán enigmático que por los sacrificios acostumbrados de un misionero.

Stöcklein aprovecha el momento para volver a tratar los problemas y las persecuciones que sufrían los misioneros. Criticaba, por ejemplo, a los holandeses calvinistas que hacían todo para impedir la obra misional de los jesuitas y loaba a los ingleses, quienes los trataban siempre con singular cortesía. Los ignacianos soportaban todas las dificultades y humillaciones con singular paciencia teniendo en mente el éxito de la misión. De esa suerte vivían en India en la misma pobreza como los venerados brahmanes para ganarse el respeto de la población, pero —y aquí termina la noción de tolerancia y respeto— Stöcklein agregaba que los padres vivían esta pobreza de forma auténtica, mientras que los brahmanes eran todos unos hipócritas, porque clandestinamente se dedicaban a todo tipo de vicios, y "con muchachos amantes [...] se revolcaban en el lodo como los marranos".[55] Stöcklein reproduce de esta forma un juicio que ya San Francisco Javier, en 1544, había expresado sobre los brahmanes.[56] Aquí se pone de manifiesto que la disposición de los jesuitas al diálogo entre las religiones se movía dentro de muy estrechos límites. Todo esfuerzo de comunicación tenía el objetivo firme de convertir al otro y redimirlo de esta manera del infierno. Con el brahmán y su muchacho no se podía dialogar; a lo máximo, lo que se podía hacer era salvarlos.

[55] Stöcklein, "Allgemeine Vorrede des Verfassers", en STÖCKLEIN *et al.*, *Der Neue Welt-Bott*, vol. 1, parte 1, s. p.

[56] SCHATZ, "Franz Xaver", p. 101.

Finalmente, Stöcklein intenta dar cuenta del lugar donde la obra misionera era más meritoria y más santa. Significativamente, de China, en un momento el proyecto de misión más prestigiado, no dice nada, probablemente para evitar la mención de las agudas controversias sobre los ritos.[57] Pone, en primer lugar, a India y, en segundo, a Paraguay. Pone a India en primer lugar por las inmensas dificultades que tenían que soportar sus misioneros, y Paraguay porque tal vez, mejor que en ninguna otra parte, se había podido realizar una comunidad ideal semejante a la de los primeros cristianos. Mas agregó que la experiencia había demostrado que la conversión de los musulmanes no se lograría nunca, y que bastaba sólo que estuvieran presentes para que la misión no prosperara. Como consecuencia, había razones para dudar de la permanencia de la cristiandad en Asia, mientras que se podía confiar en la firmeza de la misión americana. Stöcklein, quizás de forma acentuada por su biografía personal, marcada por las continuas guerras contra los turcos, nos recuerda de esta forma que, entre los jesuitas, la conciencia de la oposición al Islam, desde la época de san Ignacio, era a veces mucho más viva que el antagonismo al protestantismo.[58] También Tanner había notado que América, cuyos habitantes describe "como crueles, salvajes y entre todos los hombres los menos amables", nunca había sido afectada por la superstición islámica; África, por lo contrario, fue considerada como el terreno menos prometedor para la misión, porque, dominada por el Islam y libre del dominio de un rey católico, entrar en el continente como misionero hubiera significado

[57] En la "Información al lector", dedica un largo párrafo al tema. Menciona que alguien le podría criticar que en todo el volumen se encontrara apenas información sobre este tema tan controvertido, pero —como hombre pacífico— no quiso meterse en un asunto que no le incumbía. No deja pasar la ocasión, sin embargo, para mencionar que había mucha gente que manifiestamente encontraba placer en difamar a los jesuitas.

[58] Un ejemplo de la instrumentalización de la misión en ultramar como recompensa de las pérdidas frente a los herejes en Europa se encuentra en el prólogo del tercer volumen de la historia eclesiástica de Hazart, traducida por Udalricus Dirhaimer; HAZART, *Kirchen-Geschichte*, vol. 3, pp. 1-2. Tanner, en la introducción a su capítulo sobre la Compañía de Jesús en Europa, tampoco olvidó mencionar el avance que había padecido el continente por parte de los protestantes ("Die Societät JESU in Europa", en TANNER, *Die Gesellschaft Jesu*, s. p.).

la muerte segura —y buscar la muerte no era lícito y no implicaba el santo martirio.[59]

Información al lector

En la tercera parte de su introducción, Stöcklein explica algunos problemas editoriales, pero, sobre todo, habla de sí mismo. Esto ya lo habían hecho otros. Hakluyt señaló un episodio de su juventud, la visita a su primo del mismo nombre, como una experiencia de iluminación y punto de partida de su vocación por la geografía y las relaciones de viaje:

> I found lying open vpon his boord certeine bookes of Cosmographie, with an vniversall Mappe; he seeing me somewhat curious in the view therof, began to instruct my ignorance, by shewing me the diuision of the earth into three parts after the olde account, and then according to the latter, & better distribution, into more [...] From the Mappe he brought me to the Bible, and turning to 107. Psalme, directed me to the 23 & 24 verses,[60] where I read, that they which go downe to the sea in ships, and occupy by the great waters, they see the works of the Lord, and his woonders in the deepe, &. Which words of the Prophet together with my cousins discourse (things of high and rare deleight to my yong nature) tooke in me so deepe an impression, that I constantly resolued [...] I would by Gods assistance prosecute that knowledge and kinde of literature, the doores whereof (after a sort) were so happily opened before me.[61]

Stöcklein, por su parte, narra que durante una larga enfermedad había empezado a leer las *Lettres édifiantes*, las cartas edificantes francesas, y, al encontrar tanta inspiración en ellas, las empezó a traducir

[59] "Die Societät in Amerika y Die Societät JESU in Afrika" en TANNER, *Die Gesellschaft Jesu*, s. p.

[60] "Se hicieron a la mar en sus barcos; para comerciar surcaron las muchas aguas. Allí, en las aguas profundas, vieron las obras del Señor y sus maravillas"; Salmos 107: 23-24.

[61] Hakluyt, "Dedication to the first editions [1589]", en HAKLUYT *The principal navigations*, s. p.

para el público alemán.[62] No hay razón para poner en duda su relato, pero salta a la vista el paralelismo con la historia de San Ignacio, quien, durante la convalecencia de una herida de guerra, al no encontrar sus queridas novelas de caballerías, leía literatura religiosa, "un *Vita Christi* y un libro de la vida de los Santos en romance", en la cual se inspiró para iniciar su santa carrera.[63] Cabe mencionar que Stöcklein posiblemente nació el 31 de julio, el día de San Ignacio, lo que habrá estimulado tal identificación (aunque también se cita el 30 de julio como fecha de su nacimiento).[64]

Stöcklein subraya el gozo y provecho de la lectura de las relaciones misioneras; asimismo, señala las dificultades que traían consigo la composición y la edición de su libro. Son los mismos problemas que todos los compiladores encaran, a veces expresados en forma de relato tópico de modestia, como Ramusio, quien se vio enfrentado con una tarea que amenazaba con rebasar sus fuerzas, las de "un debile e piccolo ingegno como è il mio".[65] Para Stöcklein, los problemas empezaban con la dificultad de leer y transcribir correctamente los textos que le eran enviados y traducirlos del latín al alemán. Algunas copias que le llegaban de los diferentes establecimientos jesuitas de la Asistencia Germánica, se habían hecho con tan poco cuidado que era casi imposible leerlas cabalmente, lo que afectaba, sobre todo, la correcta transcripción de los toponímicos.[66] Stöcklein, asimismo, lamentaba que no hubiera una estandarización en el alemán. Por lo tanto, intentaba encontrar una lengua que mediara entre las tantas variantes regionales del alto alemán, especialmente entre las dos más importantes, Sajonia y la zona del Rin. En Augsburgo, sin embargo, comentaba, con cierto sarcasmo, que los encargados de la imprenta habían metido mano y

[62] Stöcklein, "Vorbericht an den Leser", en Stöcklein *et al.*, *Der Neue Welt-Bott*, vol. 1, parte 1, s. p.

[63] Loyola, *Autobiografía*, cap. 1, § 5.

[64] El padre Keller ya indicó el significado simbólico o providencial de esta fecha de nacimiento en "Leben, Thaten, Reisen und Mission R. P. Josephi Stöcklein", en Stöcklein *et al.*, *Der Neue Welt-Bott*, vol. 4, parte 29, p. 141.

[65] "All'eccellentis. M. Ieronimo Fracastoro", en Ramusio, *Delle navigationi*, vol. 1, s. p.

[66] Compárese: "gli esemplari che mi son venuti alle mani erano estremamente guasti e scorretti"; "All'eccellentiss. M. Ieronimo Fracastoro", en Ramusio, *Delle navigationi*, vol. 1, s .p.

habían redactado muchas cosas como a ellos les pareció conveniente, sin que él, desde Graz, lo hubiese podido impedir, por no hablar de las vulgares faltas de imprenta que habían cometido.

Finalmente, como ya hemos mencionado, la gran cantidad de materiales obligó a Stöcklein a seleccionar lo que le pareció digno de publicación y recortar tres cuartas partes de los textos a su disposición, para evitar repeticiones y el aburrimiento del lector.

El trabajo de la edición, por tanto, era mucho para una sola persona, pero también se vería recompensado. Ya Hakluyt lo había reconocido fervorosamente en el prefacio al lector:

> what restlesse nights, what painefull dayes, what heat, what cold I haue indured; how many long chargeable iourneys I haue trauailed [...]; what expenses I haue not spared; and yet what faire opportunities of priuate game, preferment, and ease I haue neglected [...] Howbeit [...] the honour and benefit of this common weale wherein I liue and breathe, hath made all difficulties seeme easie, all paines and industries pleasant and all expenses of light an moment vnto me.[67]

EL EDITOR COMO MISIONERO

Hasta ahora hemos confrontado, de forma no muy sistemática con el fin de ofrecer una visión general, la introducción que el padre Stöcklein escribió para su obra con las de otros recopiladores de relaciones de viaje. Su texto se ha podido inscribir, de esta manera, en una tradición literaria y discursiva y, al mismo tiempo, se han señalado algunas peculiaridades. Mas la introducción de Stöcklein parece tener un significado simbólico-religioso que todavía no se ha tratado. Sólo de paso se puede mencionar que también los autores protestantes daban un significado religioso a su labor. El marinero-aventurero Walter Raleigh, en algún momento, llamó su expedición a Guayana un "peregrinaje",[68] una palabra que también gustaba a Purchas; ya hemos citado pasajes

[67] Hakluyt *The principal navigations*, vol. 1, s. p. En otra parte, repite que aguantaba todo "for the benefit and honour of my Country."

[68] "painful pilgrimage", según Mitsi, "Nowhere is a Place", p. 5.

de Hakluyt referentes al componente religioso (quién además era cura ordenado y firmó la dedicatoria de la segunda edición de *Principal Navigations* como predicador).[69]

Stöcklein, desde las primeras líneas de su texto, se dedica a construir narrativamente un contraste entre los sufrimientos del misionero y las comodidades del lector. Pero el lector goza de estas comodidades gracias a la diligencia del editor. Stöcklein actuaba como intermediario entre los autores viajeros-misioneros y el lector, y este papel también significaba un sacrificio. Su esfuerzo se dirigía sólo indirectamente, esto al menos sería la hipótesis, a la difusión de la religión católica; su primer objetivo era llegar a la conciencia del lector. A éste se lo quería seducir con los atractivos a la vez exóticos, divertidos y eruditos, y con la oferta de disfrutarlos en forma de lectura tranquila y agradable. El intento de Stöcklein es manipulador, si se quiere, o en otras palabras: misionero. El misionero interviene en tierras lejanas para la salvación de los infieles; Stöcklein, que no está en ultramar, interviene para la salvación del lector. Éste sólo tiene que aceptar lo que se le enseña. La enseñanza se le ofrece de forma grata, y esto no sólo como estrategia seductora, sino porque la alegría parte de la fe misma, pues ésta no es una fe pesada, sino alegre o feliz, como diría Lodovico Antonio Muratori sobre la cristiandad de Paraguay.[70] Compárese que ya San Ignacio había experimentado

> que de unos pensamientos quedaba triste, y de otros alegre, y poco a poco viniendo a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio, y el otro de Dios.[71]

San Ignacio había conocido la emoción de la felicidad de la fe a partir de la lectura de la *Vita Christi* y de un libro de la vida de los santos; Stöcklein había experimentado algo similar al leer las *Lettres édifiantes* sobre las andanzas de los misioneros en ultramar. Ahora quería repetir la misma experiencia en otros. Tanto San Ignacio como Stöcklein y lo misioneros no se daban por satisfechos con haber encontrado

[69] "Dedication to the second Edition", en HAKLUYT *The principal navigations*, vol. 1, s. p.

[70] MURATORI, *Il Cristianesimo felice.*

[71] LOYOLA, *Autobiografía*, cap. 1, § 8.

la felicidad de la fe, sino que la querían emplear a favor del prójimo, y de esta suerte desencadenar, por lo menos potencialmente, un proceso expansivo de conversión. Los relatos de Stöcklein, como las relaciones del heroísmo de los mártires de Tanner, servirían como ejemplos para la formación de los misioneros, al igual que los modelos de heroísmo laico fueron empleados para la educación de los duques y reyes barrocos. Los lectores tendrían que encontrar inspiración en la vida de los misioneros, así como el fundador de la Compañía de Jesús contaba haberse inspirado en la andanzas de los santos del pasado:

> leyendo la vida de nuestro Señor y de los santos, se paraba a pensar, razonando consigo: ¿qué sería, si yo hiciese esto que hizo San Francisco, y esto que hizo Santo Domingo? Y así discurría por muchas cosas que hallaba buenas, proponiéndose siempre a sí mismo cosas dificultosas y graves, las cuales cuando se lo proponía, le parecía hallar en sí facilidad de ponerlas en obra.[72]

> se le ofrecían los deseos de imitar a los santos, no mirando más circunstancias que prometerse así con la gracia de Dios de hacerlo como ellos lo habían hecho.[73]

Además de los ejemplos de heroicidad, las descripciones de la naturaleza podían aportar al crecimiento de la fe, como se lee en la *Autobiografía* de San Ignacio:

> Y la mayor consolación que recibía era mirar el cielo y las estrellas, lo cual hacía muchas veces y, por mucho espacio, porque con aquello sentía en sí un muy grande esfuerzo para servir a nuestro Señor.[74]

No había que vivir en persona tales experiencias, edificantes en el pleno sentido de la palabra, sino que se podían reproducir en las relaciones escritas. Esto expresaba Hazart, quien recorrió

[72] LOYOLA, *Autobiografía*, cap. 1, § 7.
[73] LOYOLA, *Autobiografía*, cap. 1, § 9.
[74] LOYOLA, *Autobiografía*, cap. 1, § 11.

> este completo mundo con mis pensamientos, [considerando] la vigente omnipotencia de Dios que en ella obraba.[75]

Como los misioneros tenían que traducir la doctrina católica a los paganos en todo el mundo, Stöcklein tradujo los textos de los misioneros, partes de la historia sagrada, para sus coetáneos alemanes a una lengua que todos entendieran. Lamentaba la división del alemán en dos grandes variantes regionales y otras variaciones menores, un reflejo, quizás, de la división confesional. Stöcklein, al afirmar que quería unificar el idioma, empleaba una metáfora que identificaba el alemán de Sajonia con el lenguaje de Lutero. Se quejaba de las trabas y problemas que para ello se imponían, mas esto sólo subrayaba la dificultad de toda formación o transformación religiosa. Ésta no se logra de golpe. Incluso el cambio de San Ignacio de un soldado mundano en un santo siervo de Dios se realizó sólo poco a poco. Sus lecturas no lo iluminaron, sino más bien fueron la simiente de la que brotaría la fe.[76] También los indios o chinos, después de que se sembró la fe entre ellos, necesitaban una educación constante, vigilada por el misionero, para que la planta de la fe pudiese crecer. Así Stöcklein recomendaba la lectura tranquila de las relaciones misioneras, anunciando ya un segundo volumen, con la esperanza de que diera origen a un proceso de vocación.[77]

CONSIDERACIONES FINALES

La recepción del *Welt-Bott* queda por investigar. Aunque se puede comprobar su amplia difusión (del primer volumen incluso se imprimió una pronta segunda edición), la obra no parece haber sido muy conocida. La esperanza de Stöcklein, como la de otros autores de la época, de que al escribir en alemán podía ganarse un creciente número de lectores,

[75] "Vorrede deß Urhebers", en HAZART, *Kirchen-Geschichte*, vol. 1, s. p.

[76] LOYOLA, *Autobiografía*, cap. 1, § 7-11. El paralelo con una de más famosas parábolas bíblicas es obvio; "También dijo: ‹¿Con qué vamos a comparar el reino de Dios? ¿Qué parábola podemos usar para describirlo? Es como un grano de mostaza: cuando se siembre en la tierra, es la semilla más pequeña que hay, pero una vez sembrada crece hasta convertirse en la más grande de las hortalizas, y echa ramas tan grandes que las aves pueden anidar bajo su sombra›"; Marcos 4: 30-32.

[77] Compárese DISSELKAMP, *Barockheroismus*, pp. 54-82.

aún no se cumplía del todo. Al mismo tiempo que más escritores optaron por escribir en alemán, la aristocracia y la clase letrada, para sus lecturas, empezaban a preferir cada vez más los escritos en francés.[78] Esto podría explicar por qué el *Welt-Bott* ni siquiera en el espacio alemán gozó del mismo prestigio que las *Lettres édifiantes*.[79] Pero la obra seguramente se distribuyó a los diferentes colegios y noviciados de la Compañía de Jesús, donde se usaba para la formación de nuevos jesuitas y misioneros que, en el siglo XVIII, salían en gran número desde Alemania al mundo. Es, por lo tanto, dentro de la organización de la orden, donde hay que buscar el más profundo impacto del *Welt-Bott*, no obstante que Stöcklein lo destinó al público general.

¿No es entonces el *Welt-Bott* más que un producto curioso de un mundo religioso premoderno? El universalismo católico, ya en la época de Stöcklein, incluso en Europa, era una postura particular y, a pesar de todos los esfuerzos misioneros, nunca más se impondría como la postura dominante. La manera de Hakluyt de concebir el mundo desde el marco de su nación pronto demostraría ser muy exitosa y hasta hoy en día no parece haberse superado. La fe en la ciencia, de Ramusio, nos sigue acompañando, a pesar de todo el escepticismo que han causado las consecuencias políticas, sociales y ecológicas producidas, mientras tanto, por la conquista científica del orbe. Stöcklein, sin duda, quería transmitir un significado que tiene sus raíces en una religiosidad muy vieja. Aquí no es lugar para discutir si la Iglesia o la religión tienen cabida en nuestra actualidad o para debatir la validez del dictamen de Max Weber, que la modernidad occidental implica necesariamente un proceso de desacralización. Pero, históricamente, sería de sumo interés señalar cómo existen obras como el *Welt-Bott* y las nociones básicas del ideal misionero que han aportado a esta modernidad, al menos en la forma en que hoy se nos presenta.

Con el fin de no salir del tema del presente artículo, en primer lugar, parece importante la valoración del individuo, considerado como sujeto responsable de sus hechos, lo que hemos intentado señalar con el ejemplo de la dedicatoria que antepuso Stöcklein a los misioneros. Este concepto del hombre se traduce en cierto igualitarismo que, sin embargo, no

[78] MARTINO, "Barockpoesie".

[79] BORJA, "Die jesuitische Berichterstattung", pp. 366-371. Sobre la producción de la obra, *ibíd.*, pp. 360-363.

trasciende las diferencias de rango y estatus que separan a los hombres en la Tierra y las que no se cuestionan. El individuo también es objeto de la obra de conversión. En segundo lugar, se podrían señalar algunos elementos narrativos en la introducción de Stöcklein, que se dirige a la mente precisamente del lector como individuo. Aunque el texto constituye una parábola profundamente religiosa, podría ser considerado, al menos en algunas partes, como una antelación de los textos comerciales de siglos posteriores. Stöcklein construye un discurso que se vuelve emocional para ganarse al cliente, como hoy en día se recurre a imágenes de palmas y playas idílicas para incitarnos a un viaje turístico, o sólo para hacernos comprar un cierto tipo de jabón. En tercer lugar, hay que insistir en la visión global que personas como Stöcklein y los jesuitas alcanzaron a raíz del universalismo de la Iglesia, mucho más clara que la de nacionalistas como Hakluyt o Purchas, o incluso que la de muchos escritores y analistas actuales. Lo que todos tienen en común es su pretensión hegemónica, que se podría llamar eurocentrista (aunque se refieran, en última instancia, a un Dios universal, a una nación concreta o a una cultura universalista). El padre Tanner, no por casualidad y a pesar del avance del protestantismo, había calificado a Europa "la parte más distinguida y mejor del mundo", no por su tamaño, sino por su orden y policía".[80]

[80] "Die Societät JESU in Europa", en TANNER, *Die Gesellschaft Jesu*, s. p.

EL PADRE EUSEBIO FRANCISCO KINO, S.J. (1645-1711), LA MISIÓN UNIVERSAL Y LA HISTORIOGRAFÍA NACIONAL

> Cristo nuestro Señor... dice: Mi voluntad es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos.
> IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, 1548.

NOTA PRELIMINAR

El presente artículo intenta esbozar la vida del legendario misionero y "apóstol de los pimas" Eusebio Francisco Kino dentro del marco de la incipiente globalización.[1] Su objetivo no es aportar nuevos datos biográficos. Más bien intenta ilustrar algunos problemas alrededor de la historia misionera desde un enfoque biográfico. Como texto tentativo no pretende presentar resultados definitivos, sino que invita a repensar la historia de las misiones en general, y de la Compañía de Jesús en especial, así como su historiografía dentro de los parámetros de la historia global (*global history*), que, partiendo de los Estados Unidos, ha alcanzado un gran auge en los últimos años. La historia global ha quedado conceptualmente y metodológicamente un poco ambigua, pero tal vez por esto ha sido muy estimulante, sobre todo —a mi personal modo de ver— por sus vertientes que se entienden como una historia de las relaciones, interacciones e interdependencias transculturales (entiendo aquí cultura de la forma más amplia posible).[2]

Desafortunadamente, parece que la reclamada y aclamada apertura a los procesos transculturales está acompañada por un creciente

[1] Se trata de una traducción revisada y aumentada de "Die universale Sendung des P. Eusebio Francisco Kino, S.J. (1645-1711)" en Bernd Hausberger (coord.), *Globale Lebensläufe. Menschen als Akteure im weltgeschichtlichen Geschehen*, Viena, Mandelbaum, 2006, pp. 46-76.

[2] Véanse, por ejemplo, BENTLEY, BRIDENTHAL y YANG, *Interactions*, y HAUSBERGER, "Wann und wo passiert Globalgeschichte?".

monolingüismo en la investigación, y así el debate, con notables excepciones, versa casi exclusivamente sobre la bibliografía publicada en inglés, fomentando de esta forma también un cierto anglocentrismo en la interpretación. Como consecuencia, y con esto llegamos más concretamente al tema de este trabajo, no se presta la suficiente atención a la historia ibérica. Un famoso autor como Christopher A. Bayly, por ejemplo, ve la expansión de los portugueses y españoles alrededor del globo como parte de una globalización arcaica, ya milenaria, quedando como origen de la globalización "moderna" las innovaciones que parten de Inglaterra y más tarde de Estados Unidos, a partir del siglo XVIII.[3] No es éste el lugar para discutir estos temas con detalle. Mi intención es llamar la atención sobre la dinámica globalizadora en la que se inscribió la misión jesuita y sobre la vida de un misionero como el padre Kino, y señalar con algún detalle cómo la misma historiografía, altamente dominada por los enfoques de la historia nacional desde el siglo XIX, conforme a su marco interpretativo, ha distorsionado la naturaleza histórica de la misión jesuita, caracterizada por su visión universalista. Esta cuestión me parece especialmente grave porque los actores jesuitas lo tenían muy claro. El enfoque biográfico tal vez parezca un poco excéntrico, pero creo que justamente la biografía del padre Kino es un ejemplo atractivo para ilustrar cómo las historiografías nacionales han reinterpretado la dinámica globalizadora que parte de la religión monoteísta como sistema y de la Iglesia católica como institución. Además, especialmente las grandes proyecciones o planteamientos, como al fin y al cabo intenta formularlos la historia global, tienden a hacer desaparecer al actor histórico o a convertirlo en una expresión altamente abstracta de procesos culturales sumamente complejos. Parece, sin embargo, legítimo preguntarse cómo éste es afectado o transformado por los procesos en que participa.

EXPANSIÓN EUROPEA Y VIDAS GLOBALES

A partir de finales del siglo XV, los procesos globalizadores, que habían existido en toda la historia de la humanidad, recibieron una nueva dinámica debido al inicio de la expansión europea. Se abrieron nuevas rutas

[3] Bayly, "'Archaic' and 'Modern' Globalization".

comerciales que abarcaban todo el mundo y que se transitaban de forma regular. En ellos, mercaderes, marineros, soldados, funcionarios reales, aventureros, emigrantes, esclavos y también misioneros se movieron entre los continentes y las culturas. Por lo general, se sabe muy poco de esta gente, pero se encuentran a cada paso, incluso en una región periférica como es el noroeste novohispano, de población escasa, donde hacia finales del siglo XVII predominaban los indígenas congregados en las misiones jesuitas.

Aunque podría parecer que desborda el margen del tema, quisiera dar algunos ejemplos de esta movilidad para ilustrar el ámbito en que se movia el padre Kino. No era un mundo estático, formado por sistemas sociales estables que encapsulaban y determinaban al individuo, como a veces se imagina la sociedad del Antiguo Régimen, sino que era un mundo de una alta movilidad, donde las andanzas de un misionero como Kino no fueron nada excepcionales. Ya los indígenas de las misiones se movían mucho y —sobre todo, pero no sólo— los yaquis se encontraban en todos los asientos mineros del noroeste, mientras que gente como los pápagos se movían alternativamente entre su vida sedentaria en los pueblos de misión y la de cazadores-recolectores en el desierto del noroeste.[4] Fuera de las misiones, la población era bastante heterogénea y no menos móvil. Sobre todo al principio de la colonización misionera del noroeste mexicano, que se inició en 1591, se dio una considerable inmigración de indios mesoamericanos, la que dejó un fuerte y complejo impacto en el paisaje lingüístico.[5] Aparecen, además, hombres como Bernardo Gruber, alemán, que comerciaba entre Sonora y Nuevo México, donde en 1668 los franciscanos lo acusaron de hereje y lo tuvieron preso durante dos años; se escapó, pero fue asesinado por su cómplice de fuga.[6] Tenemos noticia de Pedro de Nocedal, mercader en el real de San Miguel Arcángel, a quien una noche un grupo de hombres le pusieron sitio a su casa, insultándolo de "gabacho francés", y justamente cuando llegó el alcalde mayor Juan Gago de Mendoza, llamado para establecer el orden, Nocedal salió de su casa, tiró un carabinazo y "haciéndose lugar con su espada y daga", desapareció

[4] HAUSBERGER, *Für Gott und König*, pp. 195, 514-524.

[5] HAUSBERGER, "Política y cambio lingüístico", pp. 59-61.

[6] Autos remitidos por fray Juan Bernal contra Bernardo Gruber, 1669, AGN, Inqu. 666, exp. 5, ff. 372r.-416r.

en la noche, dejando mortalmente herido al alcalde mayor.[7] O se puede mencionar al comerciante Nicolás Mayela o Mallen, "el napolitano", que murió en Sonora el 26 de junio de 1717 "de accidente de un rayo que Dios nuestro señor fue servido de enviarle en el camino real", junto con su yegua y su caballo.[8]

La movilidad era el rasgo común de toda esta población fuera de las misiones. En 1698 trabajaba de barretero, en el real de Santa Rosa de Cusihuiriachi, Miguel Montero, coyote natural de la ciudad de México para unos, indio natural del pueblo de Tepexi para otros. Hacía veinte años que había servido como vaquero en una estancia cerca de Culiacán. En 1689 era cargador de una recua que iba desde la ciudad de México a Sonora, y en el viaje le marcó con su cuchillo, en una riña de naipes, a Juan Bautista de Otondo, natural de la ciudad de Argel, hijo de padres "maometanos", bautizado en Cádiz, arriero avecindado en la villa de Sinaloa, casado con María Ramos, mestiza.[9] Diego Pérez, mulato blanco e hijo de un labrador de la jurisdicción de Celaya, con quince o dieciséis años abandonó la casa de sus padres "a rodar fortuna", primero en la villa de Aguascalientes y después en Zacatecas, donde trabajó de sastre cerca de ocho años; más tarde se trasladó a Guadalajara, quedándose tres meses, y los siguientes cuatro o cinco años los pasó en el real del Rosario, Álamos y el pueblo de Santispac. Luego se dirigió a la villa de Colima, donde al cabo de un año se casó, pero meses más tarde "se fue con licencia y noticia de la dicha su mujer a buscar la vida". Se volvió tierra adentro, pasando por Santispac y el real del Rosario, y fue a parar un año en Culiacán y finalmente regresó a Álamos, trabajó varios años de sastre, se casó de nuevo, y tenía un hijito de un año cuando, a finales de 1702, fue detenido por el alguacil mayor de la inquisición por bígamo. Logró escaparse, pero en Urique, en la sierra, fue prendido otra vez y deportado a la ciudad de México.[10] Como arriero y mercader viandante entre la ciudad de México, Sinaloa

[7] Declaración del general Pedro Francisco Sartillón, San Miguel Arcángel, 22 de octubre de 1673, AHMP 1673A, G-102, ff. 6v.-8v.

[8] Autos de los bienes de Nicolás Mallen, 1745, AGI, Contr. 5602, n. 4, r. 3.

[9] Papeles que se hallaban sueltos y vinieron por muerte del comisario de Cusihuiriachi, AGN, Inqu. 706, exp. 39, ff. 322r.-336r.

[10] AGN, Inqu. 729, exp. 2, ff. 147r.-251r., especialmente ff. 185r.-191v.: Declaración de Diego Pérez, México, 12 de octubre de 1703.

y Sonora se ganaba el pan Jorge Caybaca, "natural de Lima, cacique principal y originario de la ciudad de Trujillo y Mansiche del reino de Perú", hijo legítimo de Lorenzo de Caybaca, de Trujillo, y de Michaela de los Ángeles y Coya, originaria de Cuzco, y no hay indicios de cómo llegó a la Nueva España.[11]

Había negros y mulatos, esclavos y libres, y había también indios cautivos como Juana María de la Cruz, "india chichimeca", que fue comprada por el valenciano Basilio Perpente Juanes, de oficio arcabucero, que trabajaba en el real de Cusihuiriachi en la fundición de los minerales argentíferos. Se casó con ella y, sintiéndose triste, a veces les habló a sus cinco hijos en valenciano, sin que ellos lo entendieran, y fue acusado y condenado como judaizante por la Inquisición.[12] A la esclava apache Francisca, su amo, durante dos años, a la hora de dormir la encerró y encadenó en su cocina, hasta que maltratada, enferma y tullida, una noche se ahorcó con una faja que tenía, y así la encontró la negrita Elena, que, después de haber preparado el chocolate de todas las mañanas, le iba a dar un poco de atole.[13]

En esta población de indígenas y advenedizos no faltaban hombres de alguna formación. En 1683 figura en el real de San Juan Bautista el gallego Juan Salgado, de 22 años, como maestro de escuela[14], y en 1700 vivía en Nacozari Salvador Ramírez, viudo de 58 años, natural de la provincia de Sayula, "que al presente se ejercita en enseñar a tocar música".[15] En 1680 el capitán Luis de Morales prestó un libro jurídico, que estimaba mucho para argumentar en sus pleitos, al alcalde mayor Francisco Cuervo de Valdés, un modelo ejemplar de funcionario carrerista que navegaba en permanentes acusaciones y calumnias, para terminar con un buen empleo en la caja real de Zacatecas. El libro se perdió y Morales le puso una denuncia después de cuatro años, siendo

[11] Poder para testar otorgado por Jorge de Caybaca, México, 12 de enero de 1732, AGNCM, FA, Notaría 73: Juan Francisco Benítez Trigueros, t. 507, ff. 8r.-9v.

[12] AGN, Inqu. 770, ff. 1r.-296v.; véase también MIRAFUENTES GALVÁN, "Agustín Ascuhul".

[13] Criminal en averiguación de una india apache que se ahorcó en la casa de Nicolás de Valderrama, Parral, 24 de marzo de 1671, AHMP 1670B, G-26.

[14] Declaración de Juan Salgado, San Juan Bautista, 24 de marzo de 1683, AGN, Inqu. 371, exp. 5, ff. 256r.-257v.

[15] Declaración de Salvador Ramírez, Nacozari, 17 de enero de 1700, AGN, Inqu. 543, exp. 61, ff. 468r.-469r.

condenado el irresponsable exalcalde a pagar seis pesos de indemnización.[16] Y un poco más tarde, Juan Mateo Manje escribió una crónica de la conquista de México, culminándola con las exploraciones que él mismo había hecho con el célebre padre Eusebio Francisco Kino en la Pimería Alta.[17] Kino fue, sin duda, el más famoso integrante del grupo más destacado de los habitantes del noroeste: los jesuitas. Eran hombres cultos, de varias latitudes, criollos y españoles, italianos, flamencos y, desde finales del siglo XVII, cada vez más alemanes y centroeuropeos, que desde sus universidades y colegios marchaban a las sierras y los desiertos agrestes del noroeste de México.[18]

LA VIDA GLOBALIZADA DEL PADRE KINO

Eusebio Francisco Kino es, con bastante seguridad, el misionero jesuita biográficamente más estudiado, al menos de entre los que estaban trabajando en México. Nació como Eusebio Chini, el 10 de agosto de 1645, en Segno, Val di Non, en el Trentino, entonces un poblado con menos de 500 habitantes. Su familia se puede rastrear en el lugar desde el siglo cuarto hasta hoy. En 1526, el emperador Carlos V elevó a noble a uno de los antepasados del futuro misionero.[19]

El joven Kino fue al gimnasio jesuita en Trento e inició sus estudios en el colegio de la Compañía en Hall, en Tirol. Es importante señalar que en el Trentino predominaba el italiano, mientras que el condado de Tirol era de habla alemana. Toda la zona, junto con Baviera y Wurtemberg, formaba la provincia jesuítica de la Germania Superior. En ella, Kino entabló desde una edad muy temprana una estrecha relación con la Compañía de Jesús, una de las organizaciones más activas a nivel global de esta época. Después de su fundación oficial en 1540, en 1549 había creado su primera provincia extraeuropea en la India, y

[16] Demanda en vía de residencia por el capitán Luis de Morales contra Francisco Cuervo de Valdés, 1684, AHMP 1684A, G-104. Se trataba de la *Instrucción política y práctica judicial* de Alonso de Villadiego, libro publicado inicialmente en 1617 y después constantemente reeditado. Sobre Francisco Cuervo de Valdés, véase ALMADA, *Diccionario*, p. 204.

[17] MANGE, *Luz de tierra incógnita*.

[18] Sobre los jesuitas centroeuropeos, véase HAUSBERGER, *Jesuiten*.

[19] BOLOGNANI, *Padre e pionero*, pp. 30-33.

la segunda en Brasil en 1553. Desde la India los jesuitas avanzaron a Japón y China. En 1568 llegaron al Perú, y en 1572 a México. En 1696 Hispanoamérica (incluida las Filipinas) estaba organizada en ocho provincias. En 1680 la orden contaba con 17.665 miembros. En cientos de colegios alrededor del mundo se aplicó a partir de 1599 un programa de estudios común, la *Ratio studiorum*, que quedó vigente, con cambios mínimos, hasta la disolución de la orden en 1773.[20] Los establecimientos de la orden formaban una red de comunicación, dentro de la cual permanentemente se recogían, elaboraban y distribuían informaciones. Éstas formaron el material para una intensa actividad publicitaria de historias de la misión, relaciones geográficas, colecciones de cartas, mapas y atlas.[21] De esta forma, se ponían a disposición de los actuales y futuros misioneros conocimientos para el mejoramiento de la labor evangelizadora, se motivaban hombres jóvenes para entrar a la orden o acudir al trabajo en ultramar y, además, las publicaciones servían como medio de presentación al mundo. Con muchas de sus publicaciones, los jesuitas contribuyeron de forma destacada a las ciencias europeas, a la geografía y la cartografía, la incipiente antropología o la lingüística. Con todo esto, sin embargo, los jesuitas sólo representaban de forma pronunciada una dinámica que caracterizaba a toda la Iglesia. Ésta, como institución, se expandía —paralelo al avance europeo— a nuevos continentes, siendo su reto principal la misión de los territorios no cristianos. Para coordinar esta tarea se creó en Roma, en 1622, la *Sacra congregatio de propaganda fide*, probablemente la primera institución que, asimilando los nuevos conocimientos que los europeos habían adquirido sobre el mundo, se dedicó explícitamente a una actividad que abarcaba al globo en su totalidad.

Como escribiría más tarde al padre general, durante una grave enfermedad en 1663, Kino hizo voto de entrar en la Compañía de Jesús y dedicar su vida —si sobrevivía— a la conversión de China. A partir de este momento llevó como segundo nombre Francisco, en reverencia a San Francisco Javier.[22] No puede sorprender el hecho de que Kino,

[20] *New Catholic Encyclopedia*, vol. 7, p. 900; Hartmann, *Jesuiten*; Labrador Herraiz, "El sistema educativo".

[21] Véase, p. ej., Sauer, *Gottes streitbare Diener*; Borja González, "Die jesuitische Berichterstattung".

[22] Bolognani, *Padre e pionero*, pp. 38-39.

un hombre joven de un valle alpino, quisiera ir precisamente al lejano Oriente de Asia como tantos otros. La Compañía hizo una intensiva propaganda por la misión china. Un éxito en el país más poblado del mundo hubiera constituido un triunfo enorme. Uno de los misioneros más conocidos de su tiempo fue el padre Martino Martini, un presunto pariente lejano de Kino. En 1654, Martini llegó a Europa para defender en Roma el método de acomodación de la doctrina cristiana a las culturas nativas practicado por los jesuitas en Asia, el que, no obstante sus éxitos, fue objeto de una fuerte polémica dentro de la Iglesia, dando origen a la llamada disputa sobre la naturaleza de los ritos chinos. De hecho, se logró en 1656 una aprobación del proceder jesuita (lo que sería una victoria pasajera, siendo prohibida por primera vez en 1704 y definitivamente en 1742 la acomodación de los jesuitas a los ritos chinos, con gran daño para la obra de conversión).[23] Martini compuso, además, el célebre *Novus Atlas Sinensis*, el que publicó en la famosa casa editorial Blaeu, en el Amsterdam calvinista, en 1655. Reservas confesionales parece que no había. Los jóvenes novicios de la Provincia de la Germania Superior vieron, así escribiría Kino más tarde, en las paredes de todas las bibliotecas jesuíticas los retratos de los famosos misioneros de China, como Martini, y se sintieron llamados para seguir sus pasos.[24]

Antes de que Kino pudiera ir a la misión, la típica formación jesuítica lo llevó por Hall, en Tirol, Friburgo de Brisgovia, Landsberg (donde a finales de 1665 inició su noviciado) e Ingolstadt, los dos últimos en Baviera. En Eichstätt fue ordenado sacerdote, en junio de 1677, y a finales del mismo año terminó su formación como jesuita en Öttingen, también en Baviera.[25] A partir de 1670 rogaba al padre general en varias cartas por su envío a China. Tales solicitudes se encuentran aún entre miles en el archivo de los jesuitas en Roma.[26] En abril de 1678, Kino fue oído finalmente, mas el general no lo envió a China, sino que tanto a él como a su compañero Anton Kerschpamer, de Salorno, en Tirol, les ofreció una plaza en México y otra en las Islas Filipinas. Las dos regiones eran territorios españoles, pero, tras largas negociaciones, la Compañía logró en 1674 permiso para enviar misioneros extranje-

23 Collani, "Die Ära der Jesuiten", pp. 117-121.

24 Burrus, *Kino escribe a la duquesa*, p. 131.

25 Bolognani, *Padre e pionero*, pp. 40-48.

26 Nebgen, "‹...dahin zillet mein verlangen und begierd›".

ros.[27] Conforme al modo de concebirse como entidad supranacional y supraestatal, a partir de esa fecha llegaron a la América española, junto a otros jesuitas, cientos de alemanes, eslavos centroeuropeos, flamencos e italianos. Kino hubiera preferido el trabajo en las Filipinas por su cercanía a China. Pero finalmente él y Kerschpaumer se lo dejaron a la suerte, y Kino perdió, integrándose como consecuencia, un poco de mala gana, al primer grupo de seis misioneros que desde las provincias de la *Assistentia Germanica* de la Compañía de Jesús fue destinado a México.[28]

En la primavera de 1678, Kino se puso en camino a España, saliendo del resguardo de los colegios y casas profesas al desamparado mundo de la "peregrinación apostólica", la que el padre Jerónimo Nadal, a mediados del siglo XVI, había definido como "habitación" (*habitatio*) propia de los jesuitas.[29] En el camino, visitó por última vez a su familia en Segno para despedirse, pues no se contemplaba la posibilidad de que un misionero, una vez enviado, un día regresara. A principios de mayo llegó a Génova, donde se reunieron dieciocho jesuitas para el viaje a España. El 12 de junio de 1678 se hicieron a la mar, llegando, el 14 de julio, después de un viaje bastante inquieto, a Cádiz. Allí, los futuros misioneros tuvieron que esperar casi dos años para poder continuar su camino. Para España, la Antigua superpotencia europea, la segunda mitad del siglo XVII fue una época difícil, en la que apenas logró mantener la comunicación con sus territories ultramarinos. Cuando el 11 de julio de 1680 finalmente la flota zarpaba, el barco en el que se encontraban los jesuitas chocó contra una roca y no pudo seguir el viaje. En medio del alboroto que causó este incidente, Kino no consiguió obtener otro lugar, así que se vio obligado a quedarse algunos meses más. Finalmente, se hizo a la mar el 27 de enero de 1681, llegando a México a principios de mayo del mismo año.

Todavía no había abandonado del todo su sueño de China. Aún en España trabó varios contactos de los que esperaba apoyos. De forma especialmente celosa se carteó con María de Guadalupe de Lancastre, "sexta duquesa de Aveiro" y fomentadora prominente de la misión

[27] HAUSBERGER, *Jesuiten*, pp. 34-42. El clásico sobre este tema sigue siendo ASPURZ, *La aportación extranjera*.

[28] BURRUS, *Kino escribe a la duquesa*, pp. 106-111.

[29] NADAL, *P. Hieronymi Nadal commentarii*, pp. 54, 195; SWITEK, "Die Eigenart der Gesellschaft Jesu", p. 229; O'MALLEY, "To Travel to Any Part of the World".

de las islas Marianas. Kino se le presentó como misionero apasionado y como científico y matemático importante. Discutió, por ejemplo, ampliamente sobre un cometa que se pudo observar en Europa entre noviembre de 1680 y febrero de 1681. También en México el astro había causado sensación y, después del arribo de Kino, pronto se divulgó que el docto jesuita había estudiado a la curiosa estrella de forma exacta y exhaustiva. De esta suerte, le buscó el erudito mexicano más célebre de la época, Carlos de Sigüenza y Góngora, que acababa de publicar un pequeño tratado en contra del miedo supersticioso a los cometas.[30] Después de un comienzo amistoso, los dos hombres, sin embargo, se enredaron en una disputa de varios años, pues también Kino escribió un libro, en el cual defendía decididamente la influencia que los cometas ejercían en la suerte de los humanos.[31] Sigüenza se sintió tan provocado que rechazó enérgicamente las posiciones de Kino en otro texto, más amplio, que se editó en 1690. Censuró las observaciones y los cálculos astronómicos de Kino, los que consideró muy pobres, y se quejó de la arrogancia que el europeo mostraba frente a los criollos americanos. En 1695, Kino quiso contestar una vez más, mostrándose, en la introducción de su corta biografía del padre Francisco Javier Saeta, bastante sorprendido y condescendiente sobre el enojo de Sigüenza.[32] Mas este escrito no recibió el permiso de impresión de sus superiores.

Mientras tanto, Kino había sido elegido para participar como sacerdote y cosmógrafo en una expedición liderada por el navarro Isidro de Atondo y Antillón a California, es decir, a la península o la Baja California, región desértica que después de muchos fracasos y reveses

[30] *Manifiesto filosófico contra los cometas despojados del imperio que tenían sobre los tímidos.* México, 1681.

[31] *Exposición Astronómica de el cometa, que el Año del 1680. por los meses de Noviembre y Diziembre, y este Año de 1681. por los meses de Enero y Febrero, se ha visto en todo el mundo,* Francisco Rodríguez Lupercio. México, 1681; nueva edición en Montané Martí, *Intriga*, pp. 115-198; disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01305008644915733978680/index.htm. La respuesta de Sigüenza y Góngora se intitulaba *Libra astronómica y philosóphica en que D. Carlos de Singuenza [sic] y Góngora [...] examina no sólo lo que a su manifiesto philosóphico contra los cometas opuso el R. P. Eusebio Francisco Kino de la Compañía de Jesús; sino lo que el mismo R. P. opinó, y pretendió haber demostrado en su exposición astronómica del cometa del año de 1681.* México, Herederos de la viuda de Bernardo Calderón, 1690.

[32] Kino, *Vida del P. Francisco J. Saeta*, p. 53. Véase, especialmente, Navarro Brotóns, "La *Libra de Astronómica y Filosófica* de Sigüenza y Góngora", pp. 402-412.

finalmente se quería explorar y someter al dominio español. California en aquel entonces se consideraba una isla —opinión que adoptó también Kino después del estudio de los mapas a su disposición en la ciudad de México— y se suponían en ella grandes riquezas que sólo esperaban a su descubridor. Además se quería aprovechar la isla como estación intermedia para la navegación entre Acapulco y las Filipinas. Kino trabajó en California de 1683 a 1685, pero también esta empresa tuvo que capitular frente a las duras condiciones ambientales, las que no permitían sacar provecho material de la colonización.

De regreso, los superiores asignaron a Kino un nuevo campo de trabajo, enviándole en 1687 a la Pimería Alta, en la frontera con los belicosos apaches, hoy en día en el límite entre los estados de Sonora y Arizona. Pero la idea de la evangelización de California nunca más se le quitó de la cabeza. De esta suerte, Kino desarrolló junto con el padre milanés Juan María Salvatierra un proyecto de misión que, con la dirección de Salvatierra, se emprendió en 1697. Kino, por su parte, intentaba convertir a la Pimería Alta en una base de aprovisionamiento de la misión californiana.[33] Además, en el transcurso de los años realizó varias expediciones al río Gila y a la desembocadura del río Colorado, llegando a la conclusión de que California no era una isla, como se suponía, sino una península. Su entusiasmo no tenía límite, y se puso a construir visiones verdaderamente geopolíticas. Esperaba poder acelerar la conversión de California, estableciendo una ruta terrestre de Sonora a California, y luego avanzar a través del *hinterland* de la península, hasta ese momento desconocido, hasta Canadá y finalmente hasta Asia. Para entender esto, hay que tener en mente que en línea recta al norte de la Pimería Alta se suponía la tierra de los Moquis y el Nuevo México, zonas de misión reclamadas por los franciscanos. El descubrimiento de un *hinterland* de California, así, abriría a la Compañía de Jesús una puerta a nuevas expansiones hacia Canadá (donde ya estaban trabajando los jesuitas franceses), pasando por los territorios franciscanos en una ruta occidental.

Para todo esto, Kino era también un astuto propagandista. Después de haber originalmente llamado a California "las Carolinas", en homenaje a Carlos II, el último Habsburgo en el trono de España, pronto

[33] Sobre la misión de la Pimería Alta y Baja California, véase HAUSBERGER, *Für Gott und König*, pp. 119-135.

cambió de bando, conforme al desarrollo político de la época, en plena Guerra de Sucesión española, y en 1704 dedicó la crónica de la misión de la Pimería Alta que estaba elaborando a Felipe V, el primer rey borbón; como nombre de la región propuso primero "Nuevas Filipinas" y después "Nueva Navarra", pues como Navarra constituía un vínculo entre la dos monarquías, ahora amigas, de España y Francia, también en América, la nueva Navarra iba ser el puente entre la nueva España y la nueva Francia, México y Canadá.[34] Merece mencionarse que también pudo haber influido el que hubiese visitado la California junto al capitán Isidro de Atondo y Antillón y al padre Matías Goñi, los dos naturales de Navarra.

Los sueños expansionistas de Kino no se realizaron, y su campo de acción quedó limitado a la Pimería Alta para el resto de su vida. Exploró la región incansablemente hasta sus límites septentrionales,[35] fundó misiones e intentaba arraigar entre los indígenas la fe, la moral cristiana y un conjunto de saberes europeos, sobre todo prácticos y artesanales. Para darle estabilidad a la frontera, Kino se esforzó por aumentar su producción agrícola. Llevó ganado a las rancherías que visitaba, ganándose la fama de ser el pionero de la ganadería en la región (aunque la distribución de ganado ya la habían practicado los misioneros del noroeste en tiempos anteriores). Mediante un mejorado aprovisionamiento de alimentos, se quiso asentar de forma permanente a los indígenas, lo que servía tanto a intereses misioneros, como estratégicos y colonizadores.[36] De esta forma, la misión cristiana y la colonización laica se beneficiaron mutuamente de múltiples formas en el noroeste. Las medidas que se tomaron para asegurar la frontera pueden servir de ejemplo. A la llegada de Kino, la Pimería Alta parecía un barril de pólvora. Desde el sur, los españoles intentaban poner pie firme en la región y, a la vez, desde aproximadamente 1680 se hicieron notar los diversos grupos apaches que llegaron desde el norte. Los encuentros sangrientos se volvieron cotidianos. Se ha tomado, de esta suerte, la actividad de Kino como misión diplomática, cuyo objetivo era establecer una alianza entre pimas y españoles, previniendo que los primeros tuvieran un

[34] Carta dedicatoria a Felipe V, Dolores, 10 de mayo de 1704, ARSI, Mex., 18, ff. 12r.-17v.; Kino, "Favores celestiales", pp. 3-8, 82, 172-173, 353-358.

[35] Véanse los mapas en Bolton, *Rim of Christendom*, pp. 112, 594.

[36] Hausberger, *Für Gott und König*, p. 123.

acercamiento con los apaches.[37] Pero antes había que poner fin a los conflictos y guerras entre los diversos grupos pimas. Este objetivo se alcanzó en gran medida porque las incursiones de los apaches amenazaban la agricultura y la nueva ganadería de los pimas, los que se vieron empujados a aliarse con los españoles. A la vez, las compañías presidiales ejercieron una presión considerable sobre los pimas para que demostraran su amistad atacando a los apaches una y otra vez. El capitán del presidio de Fronteras y amigo de los jesuitas, Domingo Gironza, en un informe al virrey, resumió así la situación: "Doy cuenta a Vuestra Excelencia de haber hecho las enemistades de los pimas y sobaipuris con los jocomes y janos y sumas y otras muchas naciones que hacen guerra en esta provincia, [...] antes eran aliados de ellos".[38]

A pesar de sus éxitos, Kino se convirtió en una figura controvertida. Su seguridad en sí mismo no gustó a todos y se le responsabilizó de algunas dificultades en las misiones. Sus informes entusiastas de la Pimería Alta y su insistencia permanente en nuevas empresas expansionistas poco a poco se consideraron contraproducentes.[39] Entre los españoles no eran pocos los que abogaron en favor de someter a los pimas al rey y a las acostumbradas formas de trabajo forzado mediante las armas, mientras que Kino les prometió a los indígenas la libertad de cualquier servicio personal por veinte años en caso de aceptar la misión. Al mismo tiempo, también él y sus compañeros misioneros intentaron introducir nuevos modos de disciplina laboral entre los neófitos, para no hablar de las nuevas reglas religiosas, morales y sexuales. En 1695, las tensiones acumuladas estallaron en una rebelión de los pimas, los que mataron al joven padre siciliano Francisco Javier Saeta. En seguida empezaron las campañas de castigo de los españoles, cuyo punto culminante se alcanzó en el mismo año, cuando más de cincuenta pimas, reunidos para negociar la paz, fueron masacrados por los soldados y los seris, sus aliados del momento. Kino criticó vehementemente tan brutal procedimiento. Finalmente, pudo lograr un acuerdo de paz el 30 de agosto de 1695. Festejaba este desenvolvimiento como triunfo de su diplomacia, mas a los azuzados indígenas, en vista de que sus milpas

[37] Forbes, *Apache*, pp. 274-279.

[38] Informe del capitán Domingo Gironza al virrey conde de Galve, San Juan Bautista, 20 de marzo de 1695, AGI, Guad. 151: Testimonio de autos de guerra tocantes al capitán Francisco Ramírez de Salazar, ff. 69r.-69v.

[39] Montané Martí, *Intriga*, pp. 27-28.

se quedaron sin preparación y de que los soldados rondaban la Pimería, casi no les quedó otra posibilidad que volverse a someter. Pero, de dar tal paso, les retrajo el miedo de ser secuestrados o asesinados. Kino supo dar en esta situación una impresionante clase de dialéctica entre violencia colonial y la oferta de paz y el diálogo jesuíticos, como era típica de la misión del noroeste.[40]

Con todo, cuando Kino murió el 15 de marzo de 1711 en Magdalena, Sonora, el balance de su vida era ambivalente. La misión se había establecido en la parte central de la Baja California y en amplias partes de la Pimería Alta, pero no avanzó más al norte de lo conseguido. Los cazadores-recolectores del noroeste, especialmente los apaches, se mostraban resistentes al programa misional, que en el fondo era, también, un programa agrario. En su lugar se les hizo cada vez más atractivo robar el ganado tanto de los nuevos rebaños de los pueblos de misión como de los colonos españoles. Kino instrumentalizó este conflicto para crear una alianza entre pimas y españoles, la que se fundó en la existencia de un enemigo común: los apaches indomables. De esta suerte, la frontera se estableció en un nivel más bien precario y la dinámica expansiva de la misión, persistente con pequeños lapsos desde finales del siglo XVI, se detuvo.

LA PERCEPCIÓN MULTINACIONAL DEL PADRE KINO

Para la carrera del padre Kino en la historia mundial, su muerte no significó un fin, sino sólo una pequeña interrupción. La fama no era de esperarse en absoluto. Los planes expansionistas de Kino no habían llegado muy lejos. La misión se había estancado en la Pimería Alta y avanzó solo lentamente en la seca y pobre Baja California. Los escritos de Kino no se publicaron durante su vida, salvo el desafortunado librito sobre los cometas y un par de pequeños informes geográficos. En Europa, por lo menos, se conocieron sus mapas, con los cuales contribuyó de forma decisiva a que la cartografía más avanzada aceptara la peninsularidad de la Baja California.[41] Pero su larga crónica de la misión de la Pimería Alta, los *Favores celestiales*, en la que trabajó de 1699 a 1710, o

[40] HAUSBERGER, *Für Gott und König*, pp. 72-141.

[41] BURRUS, *Kino and the Cartography*; POLK, *The Island of California*, pp. 295-302.

su biografía del padre Saeta, martirizado en 1695, quedaron en manuscrito cerca de doscientos años. Se hubiera podido olvidar, por lo tanto, al padre Kino, así como se han olvidado, fuera de los círculos de especialistas, a tantos otros pioneros y cronistas de la misión.

A mediados del siglo XVIII, sin embargo, la memoria del padre Kino resucitó de forma permanente. En esos momentos, la Compañía de Jesús se vio inmersa en un conjunto de problemas que la llevarían finalmente a su disolución. En Europa fue objeto de críticas dentro y fuera de la Iglesia. En el noroeste novohispano, la paralización del avance misionero, así como una rebelión en las misiones, hasta entonces ejemplares, de los yaquis en 1740, sacudió la posición de los jesuitas. En vista de este desarrollo alarmante, la orden reaccionó con una doble estrategia: por un lado, quiso dar una nueva dinámica a la misión y, por el otro, mejorar su prestigio mediante una ofensiva publicitaria. En 1743, el padre suizo Juan Antonio Baltasar, veterano de las misiones, fue encargado de una meticulosa visita a las misiones y la elaboración de un programa para el futuro.[42] Baltasar propuso secularizar algunas misiones viejas y alejadas de la actual frontera norte y reanudar la ofensiva en la Pimería Alta. Mas en 1751, estalló una rebelión liderada por el jefe de las tropas auxiliares pimas, Luis de Sáric, lo que hizo fracasar esta iniciativa.[43]

No obstante este revés, el trabajo publicitario de los jesuitas se lanzó con bastante brío. A mediados del siglo XVIII se observa una acumulación de publicaciones jesuíticas sobre sus provincias misioneras en el Nuevo Mundo. Esto puede estar relacionado también con la derrota definitiva en la disputa de los ritos chinos, en 1742, por decisión del papa Benedicto XIV, expresada en la bula *Ex quo singulari*. El proyecto de la conversion de los chinos que los jesuitas habían llevado a cabo con tanto orgullo quedó así truncado y religiosamente desprestigiado, y, tal vez por esto, la orden intentaba propagar su conocimiento en otros campos. De esta forma, se publicaron en España, en pocos años, las obras de los padres Juan Patricio Fernández,[44] Pedro Lozano,[45] José Gumi-

[42] Sobre el padre Balthasar, véase HAUSBERGER, *Jesuiten*, pp. 107-121.

[43] MIRAFUENTES GALVÁN, "El ‹enemigo de las casas de adobe›".

[44] Fernández, Juan Patricio, *Relación historial de las Missiones de los Indios que llaman Chiquitos, que están a cargo de la Compañía de Jesús, en la Provincia del Paraguay, Madrid, Manuel Fernández,* 1726.

[45] Lozano, Pedro, *Descripción chorográphica del terreno, ríos, árboles, y animales de las dilatadísimas provincias del gran Chaco, Gualamba, y de los ritos y costumbres de*

lla[46] y Pedro Murillo Velarde,[47] sobre las misiones en Chiquitos, Paraguay, el Orinoco y las Islas Filipinas, a las que se suman algunas obras de autores no jesuitas, como el muy influyente libro sobre la "cristiandad feliz" del Paraguay del veneciano Ludovico Antonio Muratori.[48] Además, no debían faltar los éxitos evangelizadores logrados en México. Desde Nayarit, el pionero de la misión (iniciada en esta enclave de refugio de los indios coras, al sur de todas las otras provincias de misión de la Compañía, en 1721), el padre José Ortega, envio un largo informe. Sobre la Pimería, el mismo padre Baltasar compuso una crónica en dos partes, apoyándose explícitamente en los manuscritos de Kino conservados en los archivos mexicanos. Con estos tres textos, el padre Francisco Javier Fluviá compuso un libro en Barcelona que se publicó en 1754 con el título *Apostólicos afanes*, en el que el papel de Kino por primera vez fue exaltado en un texto historiográfico. Nació, de esta suerte, un mito, el de un gran matemático y científico que había renunciado a una gran carrera en Europa para servir a Dios y la fe, descubriendo nuevos pueblos y fundando misiones.[49] Todos estos elementos Kino, como hábil propagandista de sí mismo, los había esbozado ya en sus escritos.

Más o menos al mismo tiempo se creó una obra sobre las misiones califomianas. Su encargado era el padre Miguel Venegas en la ciudad de México. Pero el manuscrito que éste elaboró fue revisado en España

las innumerables naciones bárbaras, e infieles, que le habitan con una cabal relación histórica de lo que en ellas han obrado para conquistarlas algunos Govemadores, y Ministros Reales: y los Misioneros Jesuitas para reducirlas a la Fe del verdadero Dios, Córdoba, José Santos Balbás, 1733.

[46] Gumilla, José, *El Orinoco ilustrado historia natural, civil y geográfica de este gran río, y de sus caudalosas vertientes: govierno, usos y costumbres de los indios sus habitadores, con nuevas y útiles noticias de animales, árboles, frutas*, Madrid, Manuel Fernández, 1741.

[47] Murillo Velarde, Pedro, *Historia de la provincia de Philipinas de la Compañía de Jesús: Segunda parte que comprehende los progresos de esta provincia desde el año de 1616 hasta el de 1716*, 2 vols. Manila, Imprenta de la Compañía de Iesus, por Nicolás de las Cruz Bagay, 1749; planeado como continuación de Colin, Francisco, *Labor euangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Iesús, fundación y progressos de su prouincia en las Islas Filipinas. Historiados por el Padre F. Colin [...] Parte primera [...]*, Madrid, I. Fernandez de Buendía, 1663.

[48] Muratori, Ludovico Antonio, *Il Cristianesimo felice nelle Missioni de'Padri della Compagnia di Gesú nel Paraguai*, 2 vols., Venecia, Giambatista Pasquali, 1743-1749.

[49] Fluviá, *Apostólicos afanes*, pp. 228, 241, 323-330.

por el padre Andrés Marcos Burriel y finalmente publicado en tres volúmenes como *Noticia de la California* en 1757, en Madrid. Los informes no publicados de Kino, así como los *Apostólicos afanes* del padre Fluviá, servían de fuentes centrales del libro, en el cual la actividad de Kino en fomento de la misión californiana fue extensamente resaltada.[50] La *Noticia de la California* se convirtió en uno de los escritos jesuíticos más difundidos. Ya en 1759 salió una traducción inglesa y una holandesa en 1761-1762.[51] La edición inglesa se tradujo en 1767 al francés y en 1769-1770 al alemán.[52]

Después de la expulsión de los jesuitas de América, el ex misionero alsaciano, el padre Johann Jakob Baegert, quien había leído la edición original de la *Noticia de la California* todavía en la península y de regreso, en Europa, una traducción (abreviada) francesa, se sintió comprometido a contestar a este amplio y —según él— latoso libro con su propia descripción de la realidad. Baegert mencionó a Kino varias veces, empero sin el entusiasmo de los otros textos.[53] Más espacio le volvió a dedicar el padre Francisco Javier Clavijero, jesuita mexicano exiliado en Italia, en su *Storia della California*, publicada postumamente en 1789.[54] Sólo poco después, en Alemania, el ex misionero Ignacio Pfefferkorn publicó una descripción de Sonora, en dos volúmenes, anunciando en el prefacio un tercer tomo en el que se editarían los informes de Kino. Este volumen, sin embargo, al parecer nunca se publicó.[55] Unos años más tarde, también Alexander von Humboldt, de forma bastante incidental, habló sobre las actividades de Kino. Le mencionó como "Kühn" y fue de esta suerte quizás el primero que señalara el supuesto origen alemán de Kino. Tal identidad, en repetidas ocasiones, se sostendría

[50] Venegas y Burriel, *Noticia de la California*, especialmente vol. 1, prefacio (sin páginas), pp. 219, 232; vol. 2, pp. 3-6.

[51] *A natural and civil history of California*, 2 vols., Londres, J. Rivington and J. Fletcher, 1759; *Natuurlyke en burgerlyke historie van California*, 2 vols., Harlem, Johannes Enschedé, 1761-1762 (reedidado en 1777, en Amsterdam).

[52] *Histoire naturelle et civile de la Califomie*, 3 vols., París, Chez Durand, 1767; *Natürliche und bürgerliche Geschichte von Califomien*, trad, y ed. por Johan Christoph Adelung, 3 vols., Lemgo, Meyer, 1769-1770.

[53] Baegert, *Nachrichten*, prefacio (sin páginas) y pp. 198-207.

[54] *Storia della California; opera postuma del nob. sig. abate D. Francesco Saverio Clavigero*, 2 vols., Venecia, M. Fenzo, 1789.

[55] Pfefferkorn, *Beschreibung*, vol. 1, prefacio (sin páginas) y pp. 2-18; compárese Fluviá, *Apostólicos afanes*, p. 321.

ulteriormente y, en parte, hasta hoy.[56] Mientras para los jesuitas Kino representaba un portador de la universalidad cristiana y probablemente, de igual manera, para un cosmopolita francófilo como Humboldt, la identificación alemana del misionero se convirtió en una cuestión secundaria. Más tarde, la imagen y la percepción de Kino poco a poco se nacionalizó. Su valoración recibió un nuevo impulso cuando, a mediados del siglo XIX, se despertó en México un interés más claro en la historia del norte, gran parte del cual había sido ocupado por los Estados Unidos. En estas circunstancias, se editó, por ejemplo, en 1852 la historia de Baja California del padre Clavijero en una traducción española.[57] En la gran serie de *Documentos para la historia de México*, en 1856 y 1857, se daba bastante espacio al norte, publicándose también varios de los escritos menores de Kino.[58] En 1887 se realizó una reedición de los *Apostólicos afanes*.[59]

Al mismo tiempo se empezó a construir la memoria histórica del padre Kino en los Estados Unidos, los que, con los territorios conquistados, se apropiaron también de su historia. Como ejemplo más sobresaliente, hay que mencionar en este contexto al librero, coleccionista e historiador Hubert Howe Bancroft,[60] el que publicó en treinta y nueve volúmenes, entre 1874 y 1890, una exhaustiva historia de la costa occidental de Norteamérica, desde Alaska hasta América Central, creando de esta forma, al menos implícitamente, un espacio histórico que unía los territorios hispanos de México a Panamá, incluyendo la figura del

[56] HUMBOLDT *Ensayo político*, vol. 2, pp. 109, 127, 142; compárese PLATZWEG, *Lebensbilder*, pp. 171-177; Böse en FERNÁNDEZ DEL CASTILLO y BÖSE, *Las misiones de Sonora y Arizona*, pp. xvi-xxii; HENZE, *Enzyklopädie der Entdecker*, vol. 3, p. 93.

[57] *Historia de la Antigua ó Baja California. Obra postuma del padre Francisco Javier Clavijero*, México, Imprenta de Juan R. Navarro, 1852.

[58] *Documentos para la historia de México*, 3 ª serie, vol. 4 (1856), pp. 810-813, 814-816, 817-819; 4ª serie, vol. 1 (1857), pp. 405-468.

[59] *Historia del Nayarit, Sonora, Sinaloa y ambas Californias. Que con título de 'Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en la América Septentrional' se publicó anónima en Barcelona el año de 1754 siendo su autor el Padre José Ortega*, ed. por Manuel de Olaguibel, México, Tipografía de E. Abadiano, 1887. Otra edición se hizo en 1944: José Ortega, *Maravillosa reducción* - Juan Antonio Balthasar, *De los principios [...]. De nuevos progresos [...]*, ed. por Juan Bautista Iguíniz, L. Alvarez y Álvarez de la Cadena, México, 1944.

[60] CLARK, *A Venture in History*.

padre Kino a la evolución del oeste estadounidense.[61] Como autor decisivo para la gloria postuma de Kino figura, sin embargo, Herbert Eugene Bolton. En un incipiente panamericanismo impulsado desde Washington, Bolton fue uno de los primeros historiadores estadounidenses que, a partir de una posición liberal y antihegemónica, quisieron ubicar a los Estados Unidos dentro de una historia hemisférica común.[62] Frente a este abrazo discursivo (y sus posibles implicaciones prácticas), los latinoamericanos hasta hoy suelen sentirse tanto adulados y aliviados como malentendidos y amenazados. Ampliando la teoría de la frontera (*frontier*) de Frederick Jackson Turner, Bolton insistió en que las "fronteras" no sólo se encontraron en los Estados Unidos, sino también en América Latina, y analizó la misión, especialmente la jesuita, como la típica institución fronteriza hispanoamericana.[63] Entre las muchas obras de Bolton, hay que señalar sobre todo dos: la traducción inglesa de los *Favores celestiales*, de 1919,[64] así como su biografía de Kino, de 1936, cuyo subtítulo *A Biography of Eusebio Francisco Kino, Pacific Coast Pioneer*, la coloca en medio de la mitología histórica estadounidense; ya en 1932, Bolton había presentado una versión corta de esta obra, con un título no menos connotativo: *The Padre on Horseback. A Sketch of Eusebio Francisco Kino, Apostle of the Pimas*.[65] A Bolton se le debe, dentro de la historiografía estadounidense, la fundación de la llamada "Borderland School", dedicada al estudio de las regiones fronterizas de Estados Unidos con México,[66] la cual, a pesar del espíritu de su fundador, no siempre se ha caracterizado por su abierta actitud hemisférica, sino por un ímpetu más bien regionalista o localista. Así el padre Kino vive hasta hoy en la memoria histórica de las borderlands y de sus promotores turísticos como el primer "cowboy missionary".[67]

Los trabajos de Bolton significaron la transformación definitiva de Kino en el héroe de un número creciente de historiografías nacionales. En México, en 1922, Francisco Fernández del Castillo y Emilio Böse,

[61] P. ej. Bancroft, *History of California*, vol. 1, pp. 22-29, 107-108.

[62] Véase sobre todo Bolton, "The Epic of Greater America".

[63] Bolton, "The Mission as a Frontier Institution".

[64] Kino, *Kino's Historical Memoir*.

[65] Bolton, *Rim of Christendom. A Biography of Eusebio Francisco Kino*, y *The Padre on Horseback*.

[66] Magnaghi, *Herbert E. Bolton*.

[67] Vanderpool, "Legacies of Faith".

de origen alemán, editaron los *Favores celestiales* en su versión original. Subrayaron en el prefacio que su manuscrito estuvo listo para la impresión ya en 1914, pero debido a los disturbios de la Revolución mexicana, la publicación no se había podido llevar adelante. De esta manera, se les adelantó la edición de Bolton, el que, por su parte, afirmó haber descubierto el manuscrito en 1907.[68]

Pronto también en Italia se dieron cuenta de la existencia de Kino. En 1929 y 1930 salió una serie de pequeñas publicaciones, las que sobre todo completaban las informaciones sobre la procedencia del jesuita trentino, reclamándolo para la nación italiana, que se había anexionado el Trentino y parte del Tirol al final de la Primera Guerra Mundial.[69] En Segno, se celebró un homenaje público en honor del hijo más famoso del lugar en 1930. Por su parte, los alemanes no abandonaron tan fácilmente las reivindicaciones nacionales del famoso misionero. Pero el hecho de que dos de los autores más relevantes de esta época, el italiano Pietro Tacchi Venturi y el alemán Peter Stitz publicaran sus trabajos, en 1934, en el mismo número del Archivum Historicum Societatis Jesu, el medio de publicación más importante de la investigación histórica de los jesuitas,[70] parece indicar los intentos de la Iglesia de ponerse por encima de tales debates, pero también la voluntad de la Compañía de Jesús de no dejarse arrebatar la interpretación del prestigiado misionero. De esta forma, entre los historiadores que se han dedicado al estudio de Kino en los diferentes países hasta hoy figuran prominentes jesuitas, como Pietro Tacchi Ventura, John Francis Bannon, Ernest J. Burrus, Charles W. Polzer o Manuel Ignacio Pérez Alonso, así como otros miembros de la Iglesia, como Bonifacio Bolognani. Finalmente, tampoco los austriacos pudieron quedarse callados, y así, con argumentos basados en una tradición imperial habsburga, supranacional y supraétnica, intentaron declarar a Kino como uno de los suyos.[71] No se quedó atrás cierta bibliografía española, la que, naturalmente, no se puede dejar de mencionar. Esta ha incluido al padre Kino, y se puede decir que con más justa razón que otros, en la historia de su pasado

[68] Fernández del Castillo/Böse, *Las misiones de Sonora y Arizona*, pp. lxiv; Bolton, *Rim of Christendom*, p. viii.

[69] Bolton, *Rim of Christendom*, pp, 29-32.

[70] Tacchi Venturi, “Nuove lettere”; Stitz, “Kalifornische Briefe”.

[71] Hassinger, *Österreichs Anteil*, p. 78.

imperial.[72] La lista de las investigaciones históricas sobre Kino no se puede seguir enumerando, son demasiadas. En todo caso, de los ciento dieciocho textos manuscritos de Kino que se han conservado en diversos archivos y colecciones del mundo, se han publicado noventa y uno hasta ahora (es decir, hasta 1995), en parte en varias ocasiones y en varios idiomas, sobre todo en inglés. Esto se debe, en primer lugar, a diferentes historiadores jesuitas estadounidenses como Ernest E. Burrus.[73] Los monumentos de Kino adornan hoy en día plazas públicas en varios países. En las montañas del sur de Arizona hay un Kino Peak y en la costa de Sonora una Bahía Kino. En 1965, Kino fue recibido oficialmente entre los "nation's founders" de los Estados Unidos, cuando se inauguró su estatua de bronce en el National Statuary Hall en el Capitol, en Washington, en representación del estado de Arizona. En 1966 se realizaron excavaciones arqueológicas en Magdalena, por orden del mismísimo presidente mexicano Gustavo Díaz Ordaz, y de hecho se encontró el esqueleto del célebre misionero[74] (malas lenguas, sin embargo, cuentan que la identificación no es plena). Su tumba en Magdalena, mientras tanto, se ha convertido en un centro del festejo "tradicional" que los pimas celebran cada 4 de octubre. Esta fiesta, en el día de san Francisco de Asís, había sido introducida por los franciscanos, los sucesores de los jesuitas después de su expulsión, pero se relaciona hoy en día también con san Francisco Javier (de nuevo, malas lenguas opinan que se trata de un invento kinófilo de los jesuitas).[75] A los fieles pimas la vinculación histórica de su santo los ha tenido sin cuidado durante mucho tiempo. Sin embargo, a partir de 1997, un shaman pima, por haberse liberado del alcoholismo, empezó a organizar anualmente una procesión desde Tubutama a Magdalena a través del desierto, con una creciente participación de pimas de Arizona, quienes de manera primordial sí festejan a san Francisco Javier.[76] Cabe mencionar que en Magdalena también

[72] P. ej. Navarro García, *Don José de Gálvez*, p. 43.

[73] Hausberger, *Jesuiten*, pp. 205-218.

[74] Valenzuela Morales, "Buscando la tumba de Kino".

[75] Bedini, "Pioneering Padre on Horseback"; compárese http://www.aoc.gov/cc/art/nsh/kino.cfm; desde 1931 allí se encuentra, para el estado de California, la estatua del fray Junípero Serra, otro misionero de la época española.

[76] Neyra Alvarado, "La apropiación del desierto a partir de las peregrinaciones regionales", ponencia en el *X Seminario del Norte*, organizado por Chantal Cramaussel y Salvador Alvarez, en El Colegio de Michoacán, Zamora, el 24 de agosto de 2007.

está enterrado Luis Donaldo Colosio, el candidato a la presidencia del Partido Revolucionario Institucional (PRI), asesinado en 1994. De esta suerte, el lugar parece que está convirtiéndose en un *lieu de mémoires* para diferentes historias, la jesuítica y la priista, la nacional mexicana y las regionales de Sonora y de Arizona, y además en un centro de referencia para la reconstrucción étnica de los pimas. Con el apoyo de historiadores jesuitas, como Charles W. Polzer, se ha iniciado un proceso de canonización del padre Kino. Existe una página web, en la cual se informa sobre las novedades en torno al personaje.[77] Aparte de esto, en México se vende un vino desde hace algunos años con el nombre del padre Kino, el que, sin embargo, sólo puede causar grima a la creciente fracción de gourmets entre los historiadores.

¿KINO TRANSNACIONAL Y TRANSCULTURAL?

La asignación cultural o nacional de Kino ya era confusa para sus contemporáneos y él mismo no pudo determinarla con más claridad. En 1680, cuando la duquesa de Aveiro le preguntó al respecto, le contestó que era italiano por nacimiento y alemán por su formación,[78] y más tarde, como ya hemos visto, se declaró lealísimo al rey de España, independientemente de la dinastía en el trono. Kino, en primer lugar, era jesuita y, por lo tanto, un personaje supranacional (y en todo caso, por la fecha de su nacimiento, prenacional). Tenía su patria donde se le necesitaba, conforme a las Constituciones de la Compañía que, por ejemplo, afirman: "... nuestra vocación es para discurrir y hacer vida en cualquiera parte del mundo donde se spera [*sic*] más servicio de Dios y ayuda de las ánimas".[79] Así es como Kino, probablemente, se percibía a sí mismo, pero como más adelante ni pudo (ni quiso) verlo un mundo que se estaba estructurando, a toda costa, en entidades nacionales, a las que la ciencia histórica procuró darles profundidad, explicación y legitimación. A partir del siglo XIX, la biografía global del padre Kino, de esta suerte, fue situada en historiografías nacionales, a las que sus

[77] http://www.padrekino.org/.

[78] Carta del P. Kino a la duquesa de Aveiro, Cádiz, 16 de noviembre de 1680, en BURRUS, *Kino escribe a la duquesa*, pp. 113-114.

[79] LOYOLA, *Obras*, p. 529.

propias premisas les impedían reconocer procesos o fenómenos globalizadores del pasado que transgredían sus fronteras. Emanciparse de esta tradición tampoco le resulta fácil a la renovada historia global. Al fin y al cabo, el Estado nacional mismo, con todas sus narraciones históricas, puede verse como uno de los más espectaculares y exitosos fenómenos y frutos de la globalización. Su difusión universal a partir del siglo XIX cubrió, transformó, marginalizó, suplantó y reinterpretó las viejas redes de intercambio e interacción de la globalización "arcaica", como la ha llamado C. A. Bayly, mas sin destruirlas.[80] Justamente para la presente etapa de la globalización, amplias organizaciones y redes internacionales y no estatales de nuevo se consideran características, lo que abre un foro también para la interpretación de personajes como Kino o de instituciones como la Iglesia con nuevas (o viejas) perspectivas.

Para Kino y los jesuitas, todas estas consideraciones eran secundarias. Podían ver con simpatía algún idioma, alguna cultura o alguna nación, pero todo esto fueron al fin y al cabo cosas del mundo, que como máximo podían servir para su tarea central: la salvación del mayor número posible de almas del infierno eterno. Ciertamente, la misión cristiana constituyó un proceso fundamental para la construcción posterior de la nación Mexicana (y de otras naciones latinoamericanas) y la zona de sus actividades marca hasta hoy en día la frontera internacional en el noroeste de México, pues, hasta donde llegaron los jesuitas y Kino, México pudo conservar el control territorial frente al expansionismo de Estados Unidos en el siglo XIX. Pero esto era sólo un resultado casual de los motivos e ideales de Kino. Por consiguiente, no se le puede caracterizar como un *nation builder* de la nación mexicana, y todavía mucho menos lo fue de la estadounidense.

La conciencia que los jesuitas cultivaban sobre la dimensión global tanto de la humanidad como de la obra de conversión queda ilustrada, por ejemplo, por un episodio que Kino cuenta (y que al mismo tiempo permite ver el empleo funcional de la ciencia y de la transferencia de conocimientos por parte de los misioneros). Al visitar, en septiembre de 1692, a los pimas de San Javier del Bac, el jesuita trentino les enseñó España, el océano y el Nuevo Mundo en un mapamundi, así como el camino marítimo que habían realizado los misioneros para alcanzar el noroeste. Se puede suponer que les quiso demostrar a los

80 Bayly, "'Archaic' and 'Modern' Globalization", y "Archaic Globalization".

indígenas su relativa pequeñez frente a la grandeza del mundo. Además les explicó que en el pasado tampoco los españoles habían sido cristianos, cómo les llegó Santiago, cómo nadie quiso aceptar el bautizo y cómo la virgen consoló al apóstol entristecido con una profecía: aunque los españoles aún no permitían que se les bautizara, un día serían ellos los que convertirían a todo el mundo. Kino describió en esta narración histórica la diferencia entre pimas y españoles como un mero desfase, como la simultaneidad de lo no simultáneo. Tampoco los españoles habían sido cristianos desde el principio de los tiempos; españoles y pimas sólo llegaron en momentos diferentes de la historia sagrada al conocimiento de la verdadera fe. Interpretó la alteridad de los indígenas como atraso en el curso escatológico de la historia de la humanidad dentro del universalismo cristiano.[81] Lo anterior vendría a ser un bonito ejemplo de cómo los jesuitas intentaban colonizar la concepción del espacio y del tiempo de los indígenas. Otro tema sería cómo los pimas reaccionaron a esta doctrina.

Kino fue un exponente supranacional de una temprana globalización y, como misionero, un heraldo de una religión basada en el reclamo de su validez universal. Lo que parece útil en este contexto es el análisis que hizo Niklas Luhmann de la religión como sistema.[82] Ésta necesita (como cualquier sistema) fronteras. Pero, así podríamos continuar el modelo, una religión monoteísta que reclama la validez de su Dios para toda la humanidad, al mismo tiempo, no puede reconocer sus fronteras si es que no quiere renunciar a su reivindicación universal. Por lo tanto, se esfuerza permanentemente por la inclusión de todos los que están fuera de sus fronteras mediante la conversión. Misión significa, en otras palabras, una expansión dinámica de las fronteras de un sistema religioso.[83] Pero con esta expansión no se puede tratar de establecer la unidad de la humanidad por encima de todas las diferencias o de la mezcla igualitaria de las culturas misionera y misionada, sino de la confección de la unidad mediante la anulación de todos los rasgos diferenciadores con los que se constituye el sistema. En el caso

[81] Kino, "Favores celestiales", p. 26; este uso de los mapas como medio para integrar una cultura no cristiana al mundo cristiano lo usaban los jesuitas en China de forma mucho más sofisticada, manipulando las perspectivas de la representación de los continentes; véase, p. ej., Mignolo, *The Darker Side*, pp. 219-258.

[82] Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*.

[83] Con más detalle en Hausberger, "Mission: Kontinuität und Grenzen".

concreto de la misión jesuita, tales rasgos no sólo se ubicaban en el campo de la religión, sino también en el cultural y social. La rapidez y la radicalidad con que se perseguía este objetivo dependía del contexto. Justamente en la América española, donde las diferencias culturales y morales entre las normas indígenas y europeas fueron vistas como muy profundas, los jesuitas aprovechaban de forma consecuente las facilidades que el poder colonial puso a su disposición para aumentar la presión y para apoyarse e imponerse contra todos los intentos de oposición y resistencia.[84] En otros contextos, como por ejemplo en China o en Japón, la misión funcionaba más como mecanismo de intermediación entre mundos diferentes, ayudando a la transferencia de elementos culturales a Europa. Justamente los jesuitas se mostraban especialmente dúctiles a las más diversas condiciones debido a su marcada disposición a la acomodación, que ya les exigían los principios de la orden.[85] Pero por esto no abandonaron la idea de la validez universal del cristianismo monoteísta. La acomodación jesuita no era un fin, sino sólo un medio. Se utilizó para favorecer la difusión de la fe y de la Iglesia, como ya lo había exigido la Biblia.[86] En numerosas ocasiones, la acomodación no era más que un disfraz o un fingimiento, y la conversión se pudo entender, conforme a la parábola del pescador, como un lance de red, tal y como san Ignacio de Loyola se los había insinuado en una carta de 1541.[87] La obra del antiguo profesor de Kino, el padre Heinrich Scherer, ilustra con claridad esta visión del mundo. Scherer publicó

[84] Para un tratamiento más amplio, véase HAUSBERGER, *Für Gott und König*; la mejor justificación está en la Biblia: "No penséis que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada. Sí, he venido a enfrentar al hombre con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con su suegra; y enemigos de cada cual serán los que conviven con él. El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí" (Mat. 10: 34-37).

[85] PROSPERI, "‹Otras Indias›"; compárese LABRADOR HERRAIZ, "El sistema educativo", p. 28; también "Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu [1599]", en GIL CORIA, *La pedagogía*, p. 103: "Ubi enim nec fidei doctrina nee morum integritas in discrimen adducitur, prudens caritas exigit, ut nostri se illis accomodent, cum quibus versantur" (aunque se refiere aquí explícitamente a la vida entre católicos).

[86] San Ignacio (LOYOLA, *Obras*, p. 284) cita en los *Ejercicios espirituales* [1548], § 281, a Mat. 10: 16: "Mirad que yo os envío como ovejas en medio de lobos. Sed, pues, prudentes como las serpientes, y sencillos como las palomas."

[87] Carta de Ignacio de Loyola a los padres Broet y Salmerón, Roma, principio de septiembre de 1541, en LOYOLA, *Obras*, p. 752.

en 1703 en su *Geographia hierarchica*, probablemente el primer atlas misionero, un mapamundi en que, desde una perspectiva poco usual, los continentes se ven ordenados de forma desjerarquizada alrededor del polo norte puesto en el centro (mapa 1). Este ángulo visual podría simbolizar el ojo de Dios (Niklas Luhmann hablaría del "dios observador" o *Beobachtergott*), que guiaba la conciencia global de los jesuitas. Las diferentes partes del mundo, sin embargo, están coloreadas con marcado contraste: blancas las ya cristianas, negras las paganas o heréticas. En el mismo estilo, Scherer trazó también mapas de los diferentes continentes.[88] La misión no pretendía la compenetración para llegar al semioscuro o semiclaro gris, para seguir la metáfora, sino la iluminación de los que no poseían la luz. En suma, los jesuitas habían abolido "las fronteras entre convento y mundo",[89] el que tenían como hogar y que habitaban en forma de un peregrinaje apostólico permanente. Este peregrinaje fue definido, sin embargo, como campaña contra los poderes y vicios diabólicos, según las palabras del padre Nadal.[90] Las partes negras del mundo representaban el campo de batalla en el que lucharon contra el diablo, el señor de las tinieblas.[91] Para los jesuitas, la interacción y la comunicación con los "súbditos" de aquel enemigo universal eran centrales, mas sólo como medios para lograr un objetivo superior: la conversión.

Al final, puede preguntarse cómo Kino, como individuo, correspondía a esta dinámica. ¿Fue un personaje híbrido o transcultural, como hoy en día se ha vuelto de moda decir? Más bien, hay buenas razones para relativizar el carácter transgresor de la trayectoria de Kino.

Kino representaba la civilización europea-cristiana que se había puesto en movimiento y dejaba atrás sus viejos lazos territoriales. La "portátil Europa", así la denominó el jesuita Baltasar Gracián en 1651: un barco que navegaba por el Atlántico,[92] y de la misma forma, un

[88] Scherer, *Geographia hierarchica*.

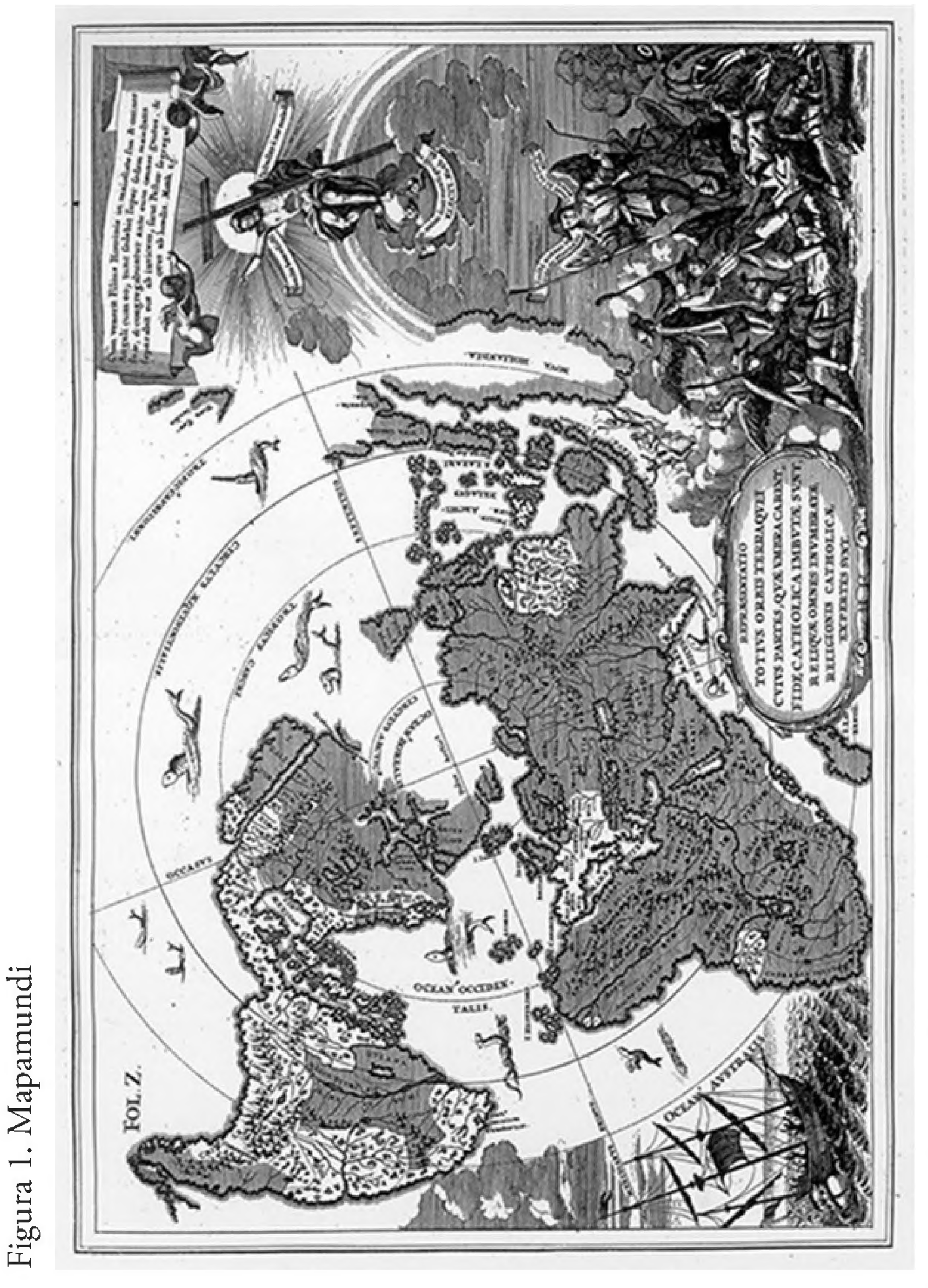
[89] Switek, "Die Eigenart der Gesellschaft Jesu", p. 229.

[90] "... expeditiones in hostes humani generis, daemones ac vitia"; Nadal, *P. Hieronymi Nadal commentarii de Instituto Societatis Iesu*, p. 773; compárese Mat. 10, 16.

[91] Prosperi, "‹Otras Indias›"; Rozat, *América, imperio del demonio*; Hausberger, *Für Gott und König*, pp. 78 ss., 249-253; Selwyn, *A Paradise Inhabited by Devils*.

[92] Gracián, *El Criticón*, p. 65.

Figura 1. Mapamundi



Fuente: Scherer S.J., *Geographia hierarchica* (1703).

Cuadro 1. La calificación del padre Kino en los Catálogos de la Compañía de Jesús

Año	*Ingenium*	*indicium*	*prudentia*	*experientia*	*in litteris*	*complexio*	*talentum*
1684	bonum	optimum	non mediocris	multa	bonus	sanguínea	ad ministerial et ad missiones
1687	optimum	bonum	sufficiens	nulla	optimus	cholerica	ad ministeria indorum
1690	optimum	bonum	sufficiens	sufficiens	optimus	cholerica	ad ministeria indorum
1693	optimum	bonum	sufficiens	sufficiens	optimus	temperata	ad ministeria omnia
1696	optimum	bonum	sufficiens	sufficiens	optimus	temperata	ad omnia ministeria
1708	bonum	bonum	sufficiens	sufficiens	bonus	cholerica	ad ministeria

Fuente: ARSI, Mex., 5, ff. 365v, 414r; t. 6, ff. 28v, 90r, 140r, 205r

personaje como Kino cargaba consigo "su Europa". La acomodación a las más diversas circunstancias existenciales, el aprendizaje de idiomas extraños y técnicas de comunicación no significaron una hibridación o trasgresión de la propia identidad, sino más bien llevaban a la solidificación de la pretensión universalista. Justamente los jesuitas fueron entrenados, por su educación y formación religiosa, a mantenerse firmes en su cultura y sus valores. Su pérdida hubiera sido pecado e inmediatamente remediada por los superiores de la orden. Fue probablemente la diferencia cultural traducida en una marcada diferencia de poder la que impedía un cambio de bando de los misioneros, además de que la selección rígida y la organización eficiente de la Compañía de Jesús garantizaron un personal firme en sus principios y un temprano reconocimiento de cualquier comportamiento aberrante. Ciertamente, como un jesuita debía cuidarse de no dejar ver ningún rasgo de hibridación de su genio, hay que suponer que, en los casos que se dieron, sólo difícilmente se documentaron procesos de este tipo. Es de destacar que en los archivos de la orden o de la inquisición no aparece ningún jesuita (o, al menos, yo no le he encontrado) culpable de alguna indianización de su religión (mientras que, por ejemplo, casos de delitos sexuales se documentan con alguna frecuencia). Como mucho se percibe el

miedo a los hechiceros indígenas y al demonio, con los que aquéllos se comunicaban, pero tal temor estaba en consonancia con el imaginario cristiano del diablo y del infierno. Sólo se puede suponer, a manera de hipótesis, que se daba cierta reconfirmación de creencias y miedos que en Europa ya estaban retrocediendo. Al menos se podría sacar esta conclusión del hecho de que el padre Felipe Segesser, de Lucerna, en Suiza, tuvo que insistirle a su hermano carnal para que le creyera y tomara en serio sus cuentos sobre la presencia del demonio en la frontera novohispana.[93] Algunos misioneros, sin embargo, no podían aguantar la vida en la frontera, y están documentados varios casos de alcoholismo y de trastornos psicológicos, e incluso casos de locura. Así, el padre Bernardino Ortiz se refugiaba a veces en el alcohol y le escribió cartas confusas al enemigo común.[94] El padre José Tenorio, por su parte, pensaba que Kino y el padre Agustín de Campos eran hechiceros que intentaban asesinarle. Se hizo necesario sacar al confundido misionero de su misión, de lo que se encargó el sargento Francisco García. En el camino a un tratamiento médico, el padre Tenorio, convencido de que todo formaba parte de un complot contra él, una noche logró quitarle al sargento su daga y, clavándosela, lo hirió mortalmente.[95] Por otra parte, a los misioneros, la situación de abandono que enfrentaban en sus misiones les costó grandes esfuerzos. En sus cartas se quejaron perpetuamente de la soledad que sufrían o de la falta de comunicación que padecían entre los indígenas. La autodisciplina y los ejercicios espirituales eran los medios pensados para manejar la situación. Sobre Kino, por ejemplo, se comentaba que se flagelaba de noche.[96] Un consuelo importante que quizás los jesuitas tuvieron fue la creencia de que su obra, independiente de su éxito, les ayudaría a salvar su propia alma. Así lo escribiría más tarde el padre alsaciano Juan Jacobo Baegert, aunque ya lo menciona la Constitución de la Compañía.[97] Aparte, los misioneros disponían de una serie de distracciones a través de las cuales, finalmente, se

[93] Relación del padre Segesser, Tecoripa, 31 de julio de 1737, en SEGESSER, *Berichte*, pp. 42-43.

[94] AGN, Historia 333, ff. 382r.-392v., 339r.-406r.

[95] Véase AGN, Historia 392, ff. 39r.-49v.

[96] BURRUS, *Kino and Mange*, p. 538.

[97] Padre Juan Jacobo Baegert a su hermano, San Luis Gonzaga, 23 de septiembre de 1757, en NUNIS, JR. y SCHULZ-BISCHOF, *Letters*, p. 204.

introdujeron algunas novedades en la vida de muchos jesuitas, las que se podrían tomar como una paulatina criollización, empezando por la dieta. Había modos para no tener que renunciar a todos los sabores acostumbrados; pero para un europeo como Kino esto significó sólo la posibilidad de disponer de algunos platos mexicanos y no tanto de poder gozar de platos trentinos. Por ejemplo, se le enviaron en diciembre de 1707, de parte de la Procuraduría de la Compañía de Jesús en la ciudad de México, tres arrobas de chocolate fino, cuatro arrobas de azúcar, cuatro onzas de azafrán, media libra de "canela de la buena" y dos libras de pimienta, aparte de telas, herramientas, papel y otros productos para la misión.[98] Aunque las fuentes apenas permiten conclusiones sobre la psicología del padre Kino, posibilitan reconocer algunas estrategias para manejar la vida. Kino, sin duda, fue un hombre tenaz que perseguía sus objetivos de forma obsesiva. Con frecuencia forjaba grandes planes y se aferró a objetivos inalcanzables, como, por ejemplo, convertir la gran China o la idea de poder, a través de la evangelización de California, conquistar toda América del Norte y pasar de allí, finalmente, a Asia, como siempre lo había soñado. Igualmente irreal se mostraban sus obstinados esfuerzos por convertir la Pimería Alta en la base económica de la misión californiana. Incluso en su gran "descubrimiento" geográfico, la peninsularidad de California, Kino parece algo obsesionado, un poco a la manera de Colón, el que insistía en haber llegado a Asia cuando ya todos los indicios hablaban en contra. Kino, por su parte, nunca hizo el camino terrestre a California. En marzo de 1701, subido a un cerro junto con el alférez Juan Mateo Mange, creyó poder percibir la continuidad de la tierra al otro lado del río Colorado, mientras que Mange sostenía que la distancia no permitía llegar a una conclusión incuestionable. En noviembre del mismo año, Kino, esta vez sin Mange, atravesó en una balsa la desembocadura del río Colorado, experiencia que le confirmó en su opinión.[99] A diferencia de Colón, Kino tuvo razón, pero parece más bien que fue de forma fortuita. Si Kino interpretó el hallazgo de ciertos caracolitos azules de

[98] Certificación de Atanasio Ramírez, dueño de recua, México, 5 de diciembre de 1707, WBS 43 (al final hay un recibo firmado por Kino, sin fecha).

[99] Mange, *Luz de tierra incógnita*, pp. 288-289 ("Tuvimos una amigable disputa…"); Kino, "Favores celestiales", pp. 125-129 y 145-151.

mar en los dos lados del golfo de California como prueba de una comunicación terrestre, Mange argumentaba de forma más racional que, en un mar tan estrecho, no había impedimento ecológico de que el mismo animal viviera en todas sus costas. En la persecución de sus objetivos, Kino actuaba con un ritmo febril. Atravesó el desierto del noroeste y fundó misiones con una persistencia impresionante, aunque después resultaban difíciles de mantener. No podían faltar las voces críticas y, en las calificaciones a las que la Compañía de Jesús sometía a sus miembros, se puede percibir un leve desencanto sobre las cualidades del trentino hacia el fin de su vida.

En parte, en reacción a la oposición y contradicción que enfrentaba, Kino se convirtió también en uno de los escritores más celosos de la historia de las misiones novohispanas. En cartas, informes, relaciones de viajes y tratados históricos intentó presentar, justificar y fomentar sus acciones. En vez de practicar la modestia jesuita, mostraba a veces una cierta ansia de protagonismo. Kino se vanagloriaba de su relación con la familia de los duques de Baviera, disfrutó de la atención de la duquesa de Aveiro, entró, apenas llegado a la ciudad de México, en contacto con la corte virreinal, con personajes que gozaban de prestigio como sor Juana de la Cruz o Carlos Sigüenza y Góngora. Con frecuencia buscaba la comunicación directa con los generales de la orden, mientras que las reglas de comportamiento de los misioneros exigían que éstos sólo se dirigieran a su superior inmediato.[100] En todo, actuó como un gran científico, aunque, según el juicio crítico de Sigüenza y Góngora, no lo era. En medio de la guerra de Sucesión española, Kino intentó inmiscuirse en la gran política, y escribió en 1704 una dedicatoria de sus *Favores celestiales*, ciertamente no publicada, al rey Felipe V, cuya corona en este momento no estaba asegurada, evocando la conjunción de las Américas española y francesa mediante su labor en la Pimería Alta.[101] Todo esto, por cierto, se pudo siempre justificar como hecho que favorecería el objetivo supremo del avance de la misión. Sin duda, la vida de Kino estuvo determinada por su tarea, así como por la convicción de su misión. A pesar del alcance global del proyecto

[100] Burrus, *Correspondencia del P. Kino*, y *Kino escribe a la duquesa*.

[101] Una cercanía ambivalente con el poder mundano la tuvo ya san Igancio, el que dependió para las primeras empresas misionales en India, Etiopía y Brasil del apoyo del rey de Portugal; O'Mally, *The First Jesuits*, p. 300.

de vida del padre Kino, todo indica que, como persona, quedó firmemente anclado en el mundo católico-europeo. Uno puede preguntarse si su actuación es muy diferente de la de los agentes actuales de la globalización, por ejemplo, de los gerentes de Coca-Cola en India o África. Estos últimos, como los misioneros del siglo XVII, llevan consigo su paquete cultural y resisten a cualquier transformación cultural que pudiera afectar a los elementos centrales de sus valores. Esto nunca puede lograrse del todo, pero como portadores de una cultura dominante o hegemónica, pueden evadir grandes cambios. Entre las clases bajas, la situación era y es, sin duda, diferente. A los indígenas o a los personajes que se mencionaron en el segundo apartado de este texto, la sociedad colonial les exigía, en suma, una disposición de adaptación mucho mayor que a la mayoría de los europeos. Kino dio a su vida una dimension global por sus viajes y por su conciencia universalista. Pero para los indios o mestizos (entendiéndolos como categoría sociocultural) transgredir fronteras y reaccionar a cambios eran estrategias de supervivencia. Sus tradiciones se encontraban gravemente dañadas, si es que no destruidas, y, para citar lo que Anthony Giddens ha dicho sobre otra época de la globalización, "en un orden post-tradicional, los individuos tienen que involucrarse más o menos en el mundo que les rodea para sobrevivir en él", lo que forzosamente tiene que llevar a un nivel superior de "capacidad social de reflexión [...]. Un mundo con mayor capacidad de reflexión es un mundo de gente lista",[102] es decir, de la gente que desarrolla formas creativas de comunicación y adaptación. Queda claro que, sin tales capacidades, tampoco hubiera resistido el padre Kino. Como los manager de nuestro siglo XXI, pertenecía, sin embargo, a una cultura hegemónica y disponía de la seguridad de pertenecer a una cultura superior o a la única correcta: él, a la católica, los manager, a la (neo) liberal capitalista. Pero al contrario de la gente del siglo XXI, los misioneros de la temprana época moderna no disponían de la tecnología de comunicación moderna en sus terrenos de acción, no se podían mover de los enclaves de su propia cultura y comunicarse con interlocutores fuertemente aculturizados, y no podían tomar un avión para visitar sus respectivas patrias en cualquier momento. Un hombre como Kino estuvo expuesto a un mundo extraño de manera mucho

[102] GIDDENS, *Más allá de la izquierda y la derecha*, p. 16.

más cruda. En este enfrentamiento cotidiano y directo, entre los diversos actores participantes en la colonización del noroeste, entre cambio y persistencia, se desarrollaba la misión, lo que la convierte en un objetivo ideal a contemplar para la historia global.

BIBLIOGRAFÍA

Archivos y siglas

Archivio della Pontificie Università Gregoriana, Roma		
Carteggio di Athanasio Kircher.		
Archivo General de Indias, Sevilla		AGI
secciones:	Audiencia de Guadalajara	Guad.
	Audiencia de México	Méx.
	Consulado	Cons.
	Casa de Contratación	Contr.
	Escribanía de Cámara	Escr.
	Patronato Real	Patr.
Archivo General de la Nación, México		AGNM
ramos:	Archivo Histórico de Hacienda	AHH
	Calfornia	Cal.
	Historia	Hist.
	Inquisición	Inqu.
	Jesuitas	Jes.
	Misiones	Mis.
	Provincias Internas	Prov. Int.
	Reales Cédulas	Reales Cédulas
	Serie Judicial	Ser. Jud.
	Temporalidades, Indiferente	Temp. Indif.[1]
	Tierras	Tierras
Archivo General de Notarías de la Ciudad de México, Fondo Antiguo		AGNCM, FA
Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, México		AHPMCJ

[1] Esta clasificación hoy en día ya no se conserva.

Archivo Histórico del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México	AHINAH
Archivo Histórico Municipal de Chihuahua	AHMCh
ramo: Justicia	Just.
Archivo Histórico Municipal del Parral	AHMP
Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma	ARSI
secciones: Fondo Gesuitico	F.G.
Provincia Mexicana	Mex.
Vitae	Vitae
Bancroft Library, Berkeley	BLB
Biblioteca Pública del Estado de Jalisco, Guadalajara	BPEJ
Archivo de la Real Audiencia de Guadalajara	ARAG
Biblioteca Nacional de España, Madrid	BNE
Biblioteca Nacional de México	BN
Archivo Franciscano	AF
Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II, Roma	BNC
British Library, London, Additional Manuscrits	BLL, Add.
Staatsarchiv Luzern, Privatarchive	StA, PA
W. B. Stephens Collection, University of Texas, Austin	WBS

Acosta S. J., José de, *De procuranda indorum salute (Predicación del Evangelio en las Indias)*, Salamanca 1588, traducción española, ed. por Francisco Mateos S. J., Madrid, Ediciones España Misionera, 1952.

Alberro, Solange, *Del gachupín al criollo: o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, México, El Colegio de México, 1992.

Alegre S. J., Francisco Javier, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, 4 vols., ed. por Ernest J. Burrus S. J. y Félix Zubillaga S. J., Roma, Institutum Historicum S. I., 1956-1960.

Almada, Francisco R., *Diccionario de historia, geografía y biografía sonorense*, Chihuahua, Impresora Ruiz, 1952.

Andor, Estzter, y István György Tóth (coords.), *Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitutions of Religious Identities, 1400-1750*, Budapest, Central European University/European Science Foundation, 2001.

ANZURES Y BOLAÑOS, María del Carmen, "El Florilegio Medicinal de Johannes Steinhöfer: una contribución a la etnobotánica mexicana", en *Ibero-Americana Pragensia*, 21 (1987), pp. 103-123.

———, *La medicina tradicional en México. Proceso histórico, sincretismo y conflicto*, México, UNAM, 1983.

ARZE A., René, "El cacicazgo en las postrimerías coloniales", en *Avances. Revista Boliviana de Estudios Históricos y Sociales*, 1 (1978), pp. 47-50.

ASPURZ, Lázaro de, *La aportación extranjera a las misiones españolas del patronato regio*, Madrid, Consejo de la Hispanidad, 1946.

ASSADOURIAN, Carlos Sempat, "La producción de la mercancía dinero en la formación del mercado interno colonial", en FLORESCANO (ed.), *Ensayos*, 1979, pp. 223-292.

———, *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1982.

———, *Transición hacia el sistema colonial andino*, Lima/México, Instituto de Estudios Peruanos/El Colegio de México, 1994.

AZARA, Félix de, *Viajes por América Meridional*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969.

BAEGERT S.J., Johann Jakob, *Nachrichten von der Amerikanischen Halbinsel Californien: mit einem zweyfachen Anhang falscher Nachrichten. Geschrieben von einem Priester der Gesellschaft Jesu, welcher lang darinn diese letztere Jahr gelebet hat*, Mannheim, Churfürstliche Hof- und Academie-Buchdruckerey, 1773.

BAKEWELL, Peter, "Notes on the Mexican Silver Mining Industry in the 1590's", en *Humanitas*, 19 (1978), pp. 383-409.

BAKEWELL, Peter, *Miners of the Red Mountain. Indian Labor in Potosí 1545-1650*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1984.

BANCROFT, Hubert Howe, *History of California*, vol. 1: *1542-1800* (The Works of Hubert Howe Bancroft 18), San Francisco, A. L. Bancroft, 1886.

BANNON S. J., John Francis (ed.), *Bolton and the Spanish Borderlands*, Norman, University of Oklahoma Press, 2ª ed., 1968.

BARCO S. J., Miguel del, *Historia natural y crónica de la Antigua California [Adiciones y correcciones a la Noticia de Miguel Venegas]*, ed. por Miguel León-Portilla, México, UNAM, 1973.

BARTH, Boris, y Jürgen OSTERHAMMEL (coords.), *Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert*, Konstanz, Universitätsverlag Konstanz, 2005.

BAYLE S. J., Constantino (ed.), *Juan María Salvatierra. Misión de Baja California*, Madrid, La Editorial Católica, 1946.

Bayly, Chrsitopher A., "'Archaic' and 'Modern' Globalization in the Eurasian and African Arena, ca. 1750-1850", en Hopkins (ed.), *Globalization in World History*, 2002, pp. 45-72.

———, "Archaic Globalization to International Networks, circa 1600-2000", en Bentley, Bridenthal y Yang (coords.), *Interactions*, 2005, pp. 14-29.

Bedini, Silvio A., "Pioneering Padre on Horseback – Eusebio Francis Kino (1645-1711), Part 2", en *Professional Surveyor*, 20/6, 2000. Disponible en: http://www.profsurv.com/archive.php?issue=43&article=614.

Bentley, Jerry H., Renate Bridenthal y Anand A. Yang (coord.), *Interactions. Transregional Perspectives on World History*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2005.

Bernabéu-Albert, Salvador (coord.), *El Gran Norte de México: instituciones, mitos y reflexiones historiográficas desde la frontera*, Madrid/Sevilla, CSIC/EEHA, 2009.

Blickle, Peter, y Johannes Kunisch (eds.), *Kommunalisierung und Christianisierung. Voraussetzungen und Folgen der Reformation 1400-1600*, Berlin, Duncker und Humblot, 1989.

Bogner, Arthur "Die Theorie des Zivilisationsprozesses als Modernisierungstheorie", en Kuzmics y Mörth (eds.), *Der unendliche Prozeß der Zivilisation*, 1991, pp. 33-58.

Bogner, Ralf Georg, "Arbeiten zur Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit. Ein Forschungsbericht für die Jahre 1980-1994. Erster Teil", en *Frühneuzeit-Info*, 7/1 (1996), pp. 127-142.

Bolognani, Bonifacio, *Padre e pionero. Eusebio Francesco Chini, S.J. Missionario – Scrittore – Geografo (1645-1711)*, Trento, Edizioni Biblioteca PP. Francescani, 1983.

Bolton, Herbert Eugene, "The Epic of Greater America", en *American Historical Review*, 38 (1933), pp. 448-474.

———, "The Mission as a Frontier Institution in the Spanish American Colonies", *Hispanic American Historical Review* 23 (1917), pp. 87-11 (también en Bannon (ed.), *Bolton and the Spanish Borderlands*, 2ª ed., 1968, pp. 187-211).

———, *The Padre on Horseback. A Sketch of Eusebio Francisco Kino, Apostle of the Pimas*, San Francisco, The Sonora Press, 1932.

———, *Rim of Christendom. A Biography of Eusebio Francisco Kino, Pacific Coast Pioneer*, Nueva York, Macmillan, 1936.

Bonfil Batalla, Guillermo, "El concepto de indio en América. Una categoría de la situación colonial", en *Anales de Antropología*, 9 (1972), pp. 105-124.

Borah, Woodrow, "Un gobierno provincial de frontera en San Luis Potosí", en *Historia Mexicana*, 13 (1964), pp. 532-550.

Borja González, Galaxis, "Die jesuitische Berichterstattung über die Neue Welt. Zur Verbreitungsgeschichte von Amerika-Nachrichten im Alten Reich am Beispiel der Briefe des Dominikus Mayer", en Meier (coord.), *Sendung – Eroberung – Begegnung*, 2005, pp. 355-382.

Bravo S.J., Jaime, Juan de Ugarte S.J. y Clemente Guillén S.J., *Testimonios sudcalifornianos. Nueva entrada y establecimiento en el puerto de La Paz, 1720*, ed. por Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1970.

Breuer, Stefan, "Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerungen eines Konzepts bei Max Weber, Gerhard Oestreich und Michel Foucault", en Sachsse y Tennstedt (eds.), *Soziale Sicherheit*, 1986, pp. 45-69.

Bry, Theodor de, *Wunderbarliche / doch warhafftige Erklärung / von der Gelegenheit vnd Sitten der Wilden in Virginia* [...] / *Erstlich in Engelländischer Sprach beschrieben durch Thomam Hariot / vnd newlich durch Christ. P. in Teutsch gebracht*, Frankfurt, Johann Wechel/Dietrich Bry, 1590.

Burghartz, Susanna (ed.), *Inszenierte Welten. Die west- und ostindischen Reisen der Verleger de Bry, 1590-1630 / Staging New Worlds. De Bry's Illustrated Travel Reports, 1590-1630,* Basel, Schwabe, 2004.

Burrus S. J., Ernest J. (ed.), *Correspondencia del P. Kino con los generales de la Compañía de Jesús, 1682-1707,* México, Ed. Jus, 1961.

——— (ed.), *Juan María de Salvatierra S.J. Selected Letters about Lower California,* Los Angeles: Dawson, 1971.

———, *Kino and Mange. Explorers of Sonora and Arizona*, Roma/Saint Louis, Saint Louis University, 1971.

———, *Kino and the Cartography of Northwestern New Spain,* Tucson, Arizona Pioneers' Historical Society, 1965.

——— (ed.), *Kino escribe a la duquesa. Correspondencia del P. Eusebio Francisco Kino con la duquesa de Aveiro y otros documentos,* Madrid, José Porrúa Turanzas, 1964.

———, "The Language Problem in Spain's Overseas Dominions", en *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 35 (1979), pp. 161-170.

———, *La obra cartográfica de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús (1567-1967),* 2 vols., Madrid, Porrúa Turanzas, 1967.

BURRUS S. J., Ernest J., y Félix ZUBILLAGA S. J. (eds.), *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús 1618-1745. Cartas e informes conservados en la «Colección Mateu»*, Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1982.

——— (eds.), *El noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas 1600-1769*, México, UNAM, 1986.

CALVO, Thomas (ed.), *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI y XVII*, México, Universidad de Guadalajara/Centre d'Études Mexicaines et Centroamericaines, 1990.

CAMPAGNE, Fabián Alejandro, "«Porque no les acaesca condepnar los inocentes e absolver los reos». La superstición como construcción ideológica en la España de los siglos XV al XVIII", en *Cuadernos de Historia de España*, 75 (1998-1999), pp. 243-272.

CAÑAS S. J., Cristóbal de, "Relación del estado de la provincia de Sonora, julio de 1730", en GONZÁLEZ RODRÍGUEZ (ed.), *Etnología y misión*, 1977, pp. 279-304.

CASTAÑEGA, Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechicerías* [1529] ed. por Agustín G. de Amezúa, Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1946.

CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe, Virginia GUEDEA y José Luis MIRAFUENTES GALVÁN (eds.), *Organización y liderazgo en los movimientos populares novohispanos*, México, UNAM, 1992.

CHÂTELLIER, Louis, *La religion des pauvres. Les missions rurales en Europe et la formation du catholicisme moderne XVI^e-XIX^e siècles*, París, Aubier, 1993.

CHEVALIER, François (ed.). "Instrucciones a los hermanos jesuitas (México 1950)", en Arnold J. BAUER (comp.), *La iglesia en la economía de América Latina, siglos XVI al XIX*, México, INAH, 1986, pp. 347-358.

CHOQUE CHANQUI, Roberto, "Los caciques aymaras y el comercio en el Alto Perú", en HARRIS, LARSON y TANDETER (eds.), *La participación indígena en los mercados surandinos*, 1987, pp. 357-377.

CIRUELO, Pedro [Sánchez], *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* [c. 1530], ed. por Francisco Tolsada Madrid, Joyas Bibliográficas, 1952.

CLARK, Harry, *A Venture in History. The Production, Publication, and Sale of Works of Hubert Howe Bancroft*, Berkeley, University of California Press, 1973.

CLAVIGERO S. J., Francisco Xavier, *Historia de la Antigua o Baja California*, Venecia 1789, trad. y ed. por Xavier Cacho Vázquez, México, Universidad Iberoamericana, 1986.

CLENDINNEN, Inga, "Disciplining the Indians: Franciscan Ideology and Missionary Violence in Sixteenth Century Yucatan", en *Past & Present*, 94 (1982), pp. 27-48.

COLE, Jeffrey A., *The Potosí Mita, 1573-1700. Compulsory Indian Labor in the Andes*, Stanford, Stanford University Press, 1985.

COLIJN, Michiel (ed.), *Oost-Indische ende West-Indische voyagien, namelijck, de waerachtighe beschrijvinghe vande drie seylagien, drie jaren achtermalkanderen deur de Hollandtsche ende Zeelandtsche Schepen by noorden Noorweghen, Moscovien ende Tartarien nae de Coninckrijcken van Catthay ende China ghedaen* [...], Amsterdam, M. Colijn, 1619.

COLLANI, Claudia von, " Die Ära der Jesuiten in der Chinamission", en HAUSBERGER (coord.), *Im Zeichen des Kreuzes*, 2004, pp. 103-130.

———, "Stöcklein, Joseph", en Traugott BAUTZ, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. 10 (1995) http://www.bautz.de/bbkl/s/s4/stoecklein-j.shtml [19-8-2005].

COLLIER, George A., Renato I. ROSALDO y John D. WIRTH (eds.), *The Inca and Aztec States, 1400-1800. Anthropology and History*, Nueva York/Londres, Academic Press, 1982.

CRAMAUSSEL, Chantal, *Primera página de historia colonial chihuahuense. La provincia de Santa Bárbara en Nueva Vizcaya, 1563-1631*, Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1990.

———, *La provincia de Santa Bárbara en Nueva Vizcaya, 1563-1631*, Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1990.

CRESPO R., Alberto/*et al.*, *Siporo. Historia de una hacienda boliviana*, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, 1984.

CROSBY, Harry W., *Antigua California. Mission and Colony on the Peninsula Frontier, 1697-1768*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1994.

DECORME S. J., Gerard, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767*, 2 vols., México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1941.

DEEDS, Susan, *Rendering to Caesar. The Secularization of Jesuit Missions in Mid-Eighteenth Century Durango*, Tucson, University of Arizona, 1981 (tesis no publicada).

DELGADO, Mariano, *Abschied vom erobernden Gott. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika*, Immensee, Neue Zeitschrift für Missionswissenschaften, 1996.

DIGNATH, Stephan, *Die Pädagogik der Jesuiten in den Indio-Reduktionen von Paraguay (1609-1767)*, Frankfurt a. M./Bern/Las Vegas, Lang, 1978.

DISSELKAMP, Martin, *Barockheroismus. Konzeption ›politischer‹ Größe in Literatur und Traktatistik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2002.

DOOLITTLE, William E., "Settlements and the Development of 'Statelets' in Sonora, Mexico", en *Journal of Field Archeology*, 11 (1984), pp. 13-24.

DOWNES, Peter. "Die Wahrnehmung des Anderen. Jesuitenmissionare und Indios im ‹Neuen Welt-Bott›", en MEIER (coord.), *Sendung – Eroberung – Begegnung*, 2005, pp. 341-354.

DÖRSCHEL, Alfons, *Geschichte der Erziehung im Wandel von Wirtschaft und Gesellschaft*, Berlín, Erich Schmidt Verlag, 2ª ed. 1976.

DRESSENDORFER, Peter "Hacia una reconsideración del papel del clero en la 'conquista espiritual' de América", en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 22 (1985), pp. 23-38.

DUCHET, Michele, *Antropología e Historia en el Siglo de las Luces* [trad. de *Anthropologie et histoire au siècle des lumières* (París 1971)], México, Siglo XXI, 2ª ed., 1985.

DUCRUE, Franz Benno, S.J., "Specimina linguae californicae. Aus den Briefen des sel. Herrn P. Franz Benno Ducrue", y "Des Herrn Abbé Franz Benno Ducrue Reisebeschreibung aus Californien durch das Gebiet von Mexiko nach Europa, im Jahre 1767" [se trata de una versión abreviada del original en latín], en MURR (ed.), *Nachrichten*, 1811, vol. 2, pp. 394-397 y 413-430.

DUERR, Hans-Peter, *Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß* 1, Frankfurt, a. M., Suhrkamp, 1994.

———, *Intimität. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß* 2, Frankfurt, a. M., Suhrkamp, 1994.

———, *Obszönität und Gewalt. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß* 3, Frankfurt, a. M., Suhrkamp, 1995.

———, *Der erotische Leib. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß* 4, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1999.

DUNNE S. J., Peter Masten, "Captain Anza and the Case of Father Campos", en *Mid-America*, 23 (1941), pp. 45-60.

DUNNE S. J., Peter Masten, y Ernest J. BURRUS S. J. (eds.), "Four unpublished letters of Anton Maria Benz eighteenth century missionary to Mexico", en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 24 (1955), pp. 336-378.

EHALT, Hans Christian (ed.), *Volksfrömmigkeit. Von der Antike bis zum 18. Jahrhundert*, Viena/Colonia, Böhlau, 1989

Elias, Norbert, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 vols., Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1998.

Ertl, Thomas, *Religion und Disziplin. Selbstdeutung und Weltordnung im frühen deutschen Franziskanertum*, Berlin, Walter de Gruyter, 2006.

Escalante Gonzalbo, Pablo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, vol. 1: *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 2004.

Esteyneffer S. J., Juan de, *Florilegio Medicinal*, México 1712, ed. por María del Carmen Anzures y Bolaños, 2 vols., México, Academia Nacional de Medicina, 1978.

Faria S. J., Francisco Xavier de, *Apologético defensorio y puntual manifiesto*, ed. Gilberto López Alanís, Culiacán, Universidad Autónoma de Sinaloa, 1981.

Feijoo y Montenegro, Benito Jerónimo, *Cartas eruditas, y curiosas, en que por la mayor parte, se continúa el disignio del Theatro Crítico Universal. Impugnando, ó reduciendo á dudosas varias opiniones comunes*, vol. 3, Madrid, Joachin Ibarra, reimpr. 1774.

Fernández del Castillo, Francisco y Emilio Böse (eds.), *Las misiones de Sonora y Arizona*, México, Archivo General de la Nación, 1913-1922.

Florescano, Enrique (ed.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

Fluviá S. J., Francisco Javier, *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús escritos por un Padre de la misma Sagrada Religión de su Provincia de México*, Barcelona, Pablo Nadal, 1754.

Forbes, Jack D., *Apache, Navaho and Spaniard*, Norman, University of Oklahoma Press, 1960.

Foster, Michael S., y Phil C. Weigand (eds.), *The Archaeology of West and Northwest Mesoamerica*, Boulder, Westview Press, 1985.

Foucault, Michel, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Plon, 1961.

———, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, París, Presses Universitaires de France, 1963.

———, *Surveiller et punir. La Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975.

———, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* [trad. alemana de *Surveiller et punir. La Naissance de la prison*, 1975], Frankfurt, Suhrkamp, 1995.

Frost, Elsa Cecilia, Michael C. Meyer y Josefina Zoraida Vázquez (eds.), *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*, México/Tucson, El Colegio de México/University of Arizona, 1979.

Garrido Aranda, Antonio, *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, México, unam, 1980.

Genovese S. J., Giuseppe Maria, "Informe al virrey (1722)", en González Rodríguez (ed.), *Etnología y misión*, 1977, pp. 144-187.

Gerhard, Peter, *The North Frontier of New Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1982.

Giddens, Anthony, *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Cátedra, Madrid 1996 (ed. inglesa 1994).

Gil Coria, Eusebio (coord.), *La pedagogía de los jesuitas, ayer y hoy*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 2. ed. aumentada y corregida, 2002.

Golte, Jürgen, *Repartos y rebeliones. Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1980.

Gómez Canedo, Lino, "Huicot: antecedentes misionales (evangelización de los huicholes, coras y tepehuanes, siglos xvi-xviii)", en Lino Gómez Canedo, *Evangelización, cultura y promoción social. Ensayos y estudios críticos sobre la contribución franciscana a los orígenes cristianos de México (siglos xvi-xviii)*, ed. por José Luis Soto Pérez, México, Porrúa, 1993, pp. 95-145.

González Rodríguez, Luis (ed.), *Crónicas de la Sierra de Tarahumara*, México, sep, 1987.

——— (ed.), *Etnología y misión en la Pimería Alta 1715-1740. Informes y relaciones misioneras de Luis Xavier Velarde, Guiseppe María Genovese, Daniel Januske, José Agustín de Campos y Cristóbal de Cañas*, México, unam, 1977.

——— (ed.), "Iván Ratkaj, de la nobleza croata, misionero jesuita e historiador de la Tarahumara (1647-1683)", en *Anales de Antropología*, 31 (1994), pp. 203-244.

——— (ed.), *El noroeste novohispano en la época colonial*, México, Porrúa, 1993.

———, "Religión y comercio de plantas medicinales en el noroeste colonial", en Luis González Rodríguez (ed.), *El noroeste novohispano en la época colonial*, México, Porrúa, 1993, pp. 513-543.

——— (ed.), "Thomás de Guadalaxara (1648-1720), misionero de la Tarahumara, historiador, lingüista y pacificador", en *Estudios de Historia Novohispana*, 15 (1995), pp. 9-34.

Gracián, Baltasar, *El Criticón* [1651], ed. por Santos Alonso, Madrid, Cátedra, 2004.

Grimm, Jacob, y Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, vol. 2. Leipzig, S. Hirzel, 1860 (http://germazope.uni-trier.de/Projects/WBB/woerterbuecher/dwb/wbwelcome [01.12.2005]).

Hackenberg, Robert A., "Pima and Pápago Ecological Adaptions", en Ortiz, *Southwest*, 1983, vol. 2, pp. 161-177.

Hackett, Charles Wilson (ed.), *Historical Documents relating to New Mexico, Nueva Vizcaya, and Approaches hitherto to 1773, Collected by Adolph F. A. Bandelier and Fanny R. Bandelier. Spanish Texts and English Translations*, vol. 2, Washington, Carnegie Institution, 1926.

Hakluyt, Richard, *Divers voyages touching the discouerie of America, and the Ilands adiacent vnto the same, made first of all by our Englishmen, and afterward by the Frenchmen and Britons: And certaine notes of aduertisements for observations, necessarie for such as shall heerafter make the like attempt*, Londres, Thomas Woodcocke, 1582.

Hakluyt, Richard, *The principal navigations, voiages, traffiqves and discoueries [...]*, 3 vols., Londres, George Bishop, Ralph Newberie and Robert Barker, 1598 (primera edición 1589).

Handbook of Middle American Indians, vols. 4, 6, 8, 11, parte 2, Austin, University of Texas Press, 1966-1971.

Harris, Olivia, Brooke Larson, y Enrique Tandeter (eds.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos xvi a xx*, La Paz, Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, Ediciones ceres, 1987.

Hartmann, Peter C., *Die Jesuiten*, Munich, Beck, 2001.

Hassinger, Hugo, *Österreichs Anteil an der Erforschung der Erde. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte Österreichs*, Viena, Verlag Adolf Holzhausens Nfg., 1950.

Hausberger, Bernd, "Comunidad indígena y minería en la época colonial. El Alto Perú y el noroeste de México en comparación", en *Ibero-Amerikanisches Archiv*, 23 (1997), pp. 263-312.

———, *Für Gott und König. Die Mission der Jesuiten im kolonialen Mexiko*, Viena/Munich, Verlag für Geschichte und Politik/Oldenbourg, 2000.

——— (coord.), *Globale Lebensläufe. Menschen als Akteure im weltgeschichtlichen Geschehen*, Viena, Mandelbaum Verlag, 2006.

——— (coord.), *Im Zeichen des Kreuzes. Mission, Macht und Kulturtransfer seit dem Mittelalter*, Viena, Mandelbaum, 2004.

———, "Una iniciativa ecológica contra la industria minera en Chihuahua (1732)", en *Estudios de Historia Novohispana*, 13 (1993), pp. 115-134.

———, *Jesuiten aus Mitteleuropa im kolonialen Mexiko. Eine Bio-Bibliographie*, Viena/Munich, Verlag für Geschichte und Politik/Oldenbourg, 1995.

———, "La misión jesuita en el noroeste novohispano como instrumento del disciplinamiento social", en *Actas do XII Congresso Internacional de AHILA*, Oporto, AHILA/Universidade de Porto, 2002, vol. 2, pp. 253-261.

———, "Mission: Kontinuität und Grenzen eines universalen Anspruchs", en Hausberger (coord.), *Im Zeichen des Kreuzes*, 2004, pp. 9-25.

———, "Movimientos estacionales en los registros de oro y plata en las cajas de la Real Hacienda de la Nueva España (1761-1767)", en *Anuario de Estudios Hispanoamericanos*, 49 (1993), pp. 335-369.

———, "El P. Eusebio Francisco Kino, S.J. (1645-1711), la misión universal y la historiografía nacional", en Bernabéu-Albert (coord.), *El Gran Norte*, 2009, pp. 213-250.

———, "El padre Joseph Stöcklein o el arte de inscribir el mundo a la fe", en Kohut y Torales Pacheco (coords.), *Desde los confines de los imperios ibéricos*, 2007, pp. 631-662.

———, "Política y cambio lingüístico en el noroeste jesuítico de la Nueva España", en *Relaciones*, 20/78 (1999), pp. 39-77.

———, "La violencia en la conquista espiritual. Las misiones jesuitas de Sonora", en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 30 (1993), pp. 27-54.

———, "La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano", en *Estudios de Historia Novohispana*, 17 (1997), pp. 63-106.

———, "La vida diaria de los padres jesuitas en las misiones del noroeste de México. Un acercamiento a la historia cotidiana colonial", en *Memorias del XX Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, Hermosillo 1996, pp. 53-104.

———, "La vida en el noroeste. Misiones jesuitas, pueblos y reales de minas", en Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, vol. 1: *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, 2004, pp. 443-471.

———, "Wann und wo passiert Globalgeschichte?", en *Zeitschrift für Weltgeschichte*, 8/1 (2007), 11-36.

Hayes, Kevin J., *Sam Peckinpah: Interviews*, Jackson, University of Mississippi Press, 2008.

Hazart S. J., Cornelius, *Kirchen-Geschichte, Das ist: Catholisches Christenthum, durch die ganze Welt ausgebreitet, Insonderheit bey nächst verflossenen und anjetzo fliessenden Jahr-hundert, darinnen kurzlich beschrieben wird, jedes Bands Arth, und Gelegenheit, der Einlander Lebens-Sitten, eygenthumliche Secten, Satzungen, Staats-Wesen, Gesit- und Weltliche Gepräng; besonders aber, und ausführlich bey gebracht die erste Einpflanzung, des Auffnehmen, und die Erweiterung deß allda eingeführten wahren Christ-Glaubens: wie solcher von vilen eyfrigen Blutzeugen verfochten, von Lob- und merck-würdigen Tugend-Thaten viler anderer Christ-Helden gezieret, und von vilen wundersamen Begebnussen bekräfftiget worden, mit vilfältigen Kupffern zu füglicher Erkandnus abgebildet*, 3 vols., Viena, Voigt, 1678-1701.

Hechter, Michael, *Internal Colonialism. The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1975.

Heiss, Gernot, "Konfessionsbildung, Kirchenzucht und frühmoderner Staat", en Ehalt (ed.), *Volksfrömmigkeit*, 1989, pp. 191-220.

Henze, Dietmar, *Enzyklopädie der Entdecker und Erforscher der Erde*, vol. 3, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1986.

Hernández Palomo, José Jesús, y Rodrigo Moreno Jeria (coords.), *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005.

Herrera, Antonio de (ed.), *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del Mar Océano*, 4 vols., Madrid, Imprenta Real, 1601-1615.

Hers, Marie-Areti, "Los coras en la época de la expulsión", en *Historia Mexicana*, 27 (1977), pp. 17-48.

Herzig, Arno, *Der Zwang zum wahren Glauben. Rekatholisierung vom 16. bis zum 18. Jahrhundert,* Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht, 2000.

Hillerkuss, Thomas, *Reorganisation und soziopolitische Dynamik der Tarahumares seit 1603/04*, Bonn, Mundus Reihe Alt-Amerikanistik, 1991.

Hopkins, A. G. (ed.), *Globalization in World History*, Nueva York/Londres, W. W. Norton & Company, 2002.

Hotz, Gottfried, *Indian Skin Paintings from the American Southwest. Two Representations of Border Conflicts between Mexico and the Missouri in the Early Eighteenth Century*, Norman, University of Oklahoma Press, 1970.

Hu-DeHart, Evelyn, *Adaptación* y *resistencia en el Yaquimi: los yaquis durante la colonia*, México, ciesas, 1995.

———, *Missionaries, Miners and Indians. Spanish Contact with the Yaqui Nation of Northwestern New Spain, 1533-1820*, Tucson, University of Arizona Press, 1981.

Humboldt, Alexander von, *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*, 4 vols., París, Casa de Rosa 1822, edición facsimilar, México, Inst. Cultural Helénico/Miguel Ángel Porrúa 1985.

Jackson, Robert H., *Indian Population Decline. The Missions of Northwestern New Spain, 1687-1840*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1994.

Januske S. P., Daniel, "Breve informe del estado presente en que se hallan las misiones de esta provincia de Sonora, 1723", en González Rodríguez (ed.), *Etnología y misión*, 1977, pp. 204-225.

Johnson, Christopher, "Epistemology and Intertextuality in Early American Cometography", en *Journal of the History of Ideas*, 65/3 (2004), pp. 399-419.

Junkmann, W. (ed.), "Aus dem Tagebuche des mexicanischen Missionarius Bernh. Middendorff aus der Gesellschaft Jesu", en *Katholisches Magazin für Wissenschaft und Leben* 1 (1845), pp. 740-798, y 2 (1846), pp. 21-54, 179-208.

Kalista, Zdenek, "Los misioneros de los países checos que en los siglos xvii y xviii actuaban en América Latina", en *Ibero-Americana Pragensia*, 11 (1968), pp. 117-161.

Kessell, John E., *Mission of Sorrows. Jesuit Guevavi and the Pimas, 1691-1767*, Tucson, University of Arizona Press, 1970.

Kino S. J., Eusebio Francisco, "Favores celestiales de Jesús y de María Santísima y del gloriosísimo apóstol de la Yndias Francisco Xavier experimentados en las nuevas conquistas y nuevas conversaciones del nuevo reino de Nueva Navarra", en Fernández del Castillo y Böse (eds.), *Las misiones de Sonora y Arizona*, 1913-1922, pp. 1-394.

———, *Kino's Historical Memoir of Pimería Alta. A Contemporary Account of the Beginnings of California, Sonora, and Arizona, by Father Eusebio Francisco Kino, S.J., Pioneer Missionary Explorer, Cartographer, and Ranchman, 1683-1711*, 2 vols., trad. y ed. por Herbert Eugene Bolton, Cleveland, A. H. Clark, 1919.

———, *Vida del P. Francisco J. Saeta S. I., Sangre Misionera en Sonora [1695]*, ed. por Ernest J. Burrus, México, Ed. Jus, 1961.

KLEIN, Franz-Josef, "Nebrija gab nur das Stichwort. Lesarten des Prinzips der 'lengua compañera del imperio'", en *Romanische Forschungen*, 107 (1995), pp. 285-313.

KLEIN, Herbert S., *Haciendas y Ayllus. Rural Society in the Bolivian Andes in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1993.

KOHUT, Karl, y María Cristina TORALES PACHECO (coords.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2007.

KONETZKE, Richard, "Die Bedeutung der Sprachenfrage in der spanischen Kolonisation Amerikas", en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 1 (1964), pp. 72-116.

KŘIŽOVA, Marketa, *La ciudad ideal en el desierto. Proyectos misionales de la Compañía de Jesús y la Iglesia Morava en la América colonial*, Praga, Universidad Carolina, 2004.

KUZMICS, Helmut, y Ingo MÖRTH (eds.), *Der unendliche Prozeß der Zivilisation. Zur Kultursoziologie der Moderne nach Norbert Elias*, Frankfurt a. M./Nueva York, Campus, 1991.

LABRADOR HERRAIZ, Carmen, "El sistema educativo de la Compañía de Jesús. Estudio histórico-pedagógico", en GIL CORIA (coord.), *La pedagogía de los jesuitas*, 2002, pp. 23-56.

LANGER, Erick/JACKSON, Robert H. (eds.), *New Latin American Mission History*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1995.

LARSON, Brooke, *Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia, Cochabamba, 1550-1900*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

LAS CASAS, Bartolomé de, *Apologética historia sumaria cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras y condiciones naturales, policías, repúblicas, maneras de vivir e costumbres de la gente destas Indias Occidentales y Meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*, ed. por Edmundo O'Gorman, 2 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1967.

LEÓN GARCÍA, Ricardo, *Misiones jesuitas en la Tarahumara (siglo XVIII)*, Ciudad Juárez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1992.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, "Las pinturas del bohemio Ignaz Tirsch sobre México y California en el siglo XVIII", en *Estudios de Historia Hovohispana*, 5 (1974), pp. 89-95.

Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus, 36 vols., París, Nicolas le Clerc, 1703-1743.

LINK S. J., Wenzel, "Des Herrn Abbé Wenzel Link's Nachrichten von Kalifornien", en MURR (ed.), *Nachrichten*, 1811, vol. 2, pp. 402-412.

LOCKHART, James y Stuart B. SCHWARTZ, *Early Latin America. A History of Colonial Spanish America and Brazil*, Cambridge/etc., Cambridge University Press, 1983.

LÓPEZ, Atanasio (ed.), "Los indios coras, tepehuanes, cheles y guainamotas (Méjico)", en *Archivo Ibero-Americano* 34 (1931), pp. 341-370.

LÓPEZ, Atanasio (ed.), "Misioneros o doctrinas de Jalisco (Méjico) en el siglo XVII", en *Archivo Ibero-Americano* 34 (1931), pp. 481-507.

LOYOLA S. J., Ignacio de, *Autobiografía de San Ignacio de Loyola* (texto recogido por el P. Luis Gonçalves da Camara entre 1553 y 1555). http://www.jesuitas.es, o http://www.e-libro.net/E-libro-viejo/gratis/Loyola.pdf [29-12-2005].

———, *Obras*, ed. por Ignacio Iparraguirre, Cándido de Dalmases y Manuel Ruiz Jurado, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.

LUHMANN, Niklas, *Die Religion der Gesellschaft*, ed. por André Kieserling, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2000.

MACCOLL, Alan, "The Construction of England as a Protestant 'British' Nation in the Sixteenth Century", en *Renaissance Studies*, 18 (2004), pp. 582-608.

MAGNAGHI, Russell M., *Herbert E. Bolton and the Historiography of the Americas*, Westport, Greenwood, 1998.

MAGRIÑA, Laura, *Los coras entre 1531 y 1722*, México, Conaculta/INAH, 2002.

MANGE, Juan Mateo, *Luz de tierra incógnita en la América Septentrional y diario de las exploraciones en Sonora [1720]*, ed. por Francisco Fernández del Castillo, México, Archivo General de la Nación, 1926.

MARTINO, Alberto, "Barockpoesie, Publikum und Verbürgerlichung der literarischen Intelligenz", en *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, 1 (1976), pp. 107-145.

MATHES, W. Michael, "Oasis culturales en la antigua California. Las bibliotecas de las misiones de Baja California en 1773", en *Estudios de Historia Novohispana*, 10 (1991), pp. 369-442.

MEIER, Johannes (coord.), *Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2005.

MENNINGER, Annerose, *Die Macht der Augenzeugen. Neue Welt und Kannibalen-Mythos, 1492-1600*, Suttgart, Steiner, 1995.

MEYER, Jean (ed.), *El gran Nayar*, México, Universidad de Guadalajara/Centre d'Études Mexicaines et Centroamericaines, 1989.

MIGNOLO, Walter D., *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.

MIRAFUENTES GALVÁN, José Luis, "Agustín Ascuhul, el profeta de Moctezuma. Milenarismo y aculturación en Sonora (Guaymas, 1737)", en *Estudios de Historia Novohispana*, 12 (1992), pp. 123-141.

———, "El ‹enemigo de las casas de adobe›. Luis del Sáric y la rebelión de los pimas altos en 1751", en CASTRO GUTIÉRREZ, GUEDEA y MIRAFUENTES GALVÁN (eds.), *Organización y liderazgo*, 1992, pp. 147-175.

———, *Movimientos de resistencia y rebelión indígena en el norte de México (1680-1821)*, vol. 2, México, UNAM, 1993.

———, "Seris, apaches y españoles en Sonora. Consideraciones sobre su confrontación militar en el siglo XVIII", en *Históricas*, 22 (1987), pp. 18-29.

———, "Las tropas de indios auxiliares. Conquista, contrainsurgencia y rebelión en Sonora", en *Estudios de Historia Novohispana*, 13 (1993), pp. 93-114.

MITSI, Evi, "Nowhere is a Place: Travel Writing in Sixteenth-Century England", en *Literature Compass*, 2 (2005), pp. 1-13 (www.literature-compass.com/viewpint.asp?section=2&ref=495 [5-12-2005]).

MONTANÉ MARTÍ, Julio César, *Intriga en la Corte. Eusebio Francisco Kino, Sor Juana Inés de la Cruz y Carlos de Sigüenza y Góngora*, Hermosillo, Editorial UniSon, 1997.

MONTESQUIEU, Charles de, *Lettres persannes* [1721], París, Alphonse Lemerre 1873 (http://un2sg4.unige.ch/athena/montesquieu/mon-lp-frame0.html [17-12-2005]).

MOORHEAD, Max L., *The Presidio. Bastion of the Spanish Borderlands*, Norman, Oklahoma University Press, 1975.

MÜLLER, Christa, "Arbeiten zur Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit. Ein Forschungsbericht für die Jahre 1980-1994. Zweiter Teil", en *Frühneuzeit-Info*, 7/2 (1996), pp. 240-252.

MURATORI, Lodovico Antonio, *Il Cristianesimo felice nelle Missioni de'Padri della Compagnia di Gesu nel Paraguai*, 2 vols., Venecia, Presso G. Pasquali, 1743-1749.

MURR, Christoph Gottlieb von, ed., *Nachrichten von verschiedenen Ländern des spanischen Amerikas. Aus eigenhändigen Auffsätzen einiger Missionare de Gesellschaft Jesu*, 2 vols., Halle, Hendel, 1808-1811.

MURRA, John V., "Aymara Lords and their European Agents at Potosí", en *Nova Americana*, 1 (1978), pp. 230-243.

———, "The Mit'a Obligations of Ethnic Groups to the Inka State", en COLLIER, ROSALDO y WIRTH (eds.), *The Inca and Aztec States*, 1982, pp. 237-262.

NADAL S. J., Jerónimo, *P. Hieronymi Nadal commentarii de Instituto Societatis Iesu*, ed. por Michal Nicolau, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1962.

NÁPOLI S. J., Ignacio María, *The Cora Indians of Baja California. The Relación of Father Ignacio María Nápoli, S.J., September 20, 1721*, ed. por James Robert Moriarty III y Benjamin F. Smith, Los Angeles, Dawson, 1970.

NAVARRO BROTÓNS, Víctor, "La *Libra de Astronómica y Filosófica* de Sigüenza y Góngora. La polémica sobre el cometa de 1680", en Alicia MEYER (coord.), *Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje 1700-2000*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, vol. 1, pp. 145-185.

NAVARRO GARCÍA, Luis, *Don José de Gálvez y la Comandancia General de las Provincias Internas del Norte de Nueva España*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1964.

———, *Sonora y Sinaloa en el siglo XVII*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1967.

———, *La sublevación yaqui de 1740*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1966.

NAYLOR, Thomas H. y Charles W. POLZER S. J. (ed.), *The Presidio and Militia on the Northern Frontier of New Spain. A Documentary History*, vol. 1: *1570-1700*, Tucson, University of Arizona Press, 1986.

NEBGEN, Christoph, "‹…dahin zillet mein verlangen und begierd.› Epistolae Indipetarum der Deutschen Assistenz der Gesellschaft Jesu als Quellengattung", en MEIER (coord.), *Sendung – Eroberung – Begegnung*, 2005, pp. 67-97.

NENTUIG S. J., Juan, *El rudo ensayo. Descripción geográfica, natural y curiosa de la provincia de Sonora*, 1764, ed. por Margarita Nolasco Armas, Teresa Martínez Peñaloza y América Flores, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1977.

NEUBER, Wolfgang, *Fremde Welt im europäischen Horizont*, Berlin, Schmidt, 1991.

———, "Die frühen deutschen Reiseberichte aus der Neuen Welt. Fiktionalitätsverdacht und Beglaubigungsstrategien", en KÖNIG, Hans-Joachim, Wolfgang REINHARD, y Reinhard WENDT (eds.). *Der europäische*

Beobachter außereuropäischer Kulturen. Zur Problematik der Wirklichkeitswahrnehmung, Berlín, Duncker & Humbolt, 1989, pp. 43-64.

NEUMANN S. J., Joseph, *Historia de las sublevaciones indias en la Tarahumara*, Praga [1730], traducción española y ed. por Bohumír Roedl y Simona Binková, Praga, Universidad Carolina, 1994.

New Catholic Encyclopedia, vol. 7, Washington, McGraw-Hill Book Co., 1967.

NUNIS Jr., Doyce B., y Elisbeth SCHULZ-BISCHOF (eds.), *The Letters of Jacob Baegert, 1749-1761. Jesuit Missionary in Baja California*, Los Angeles, Dawson, 1982.

NÚÑEZ CABEZA DE VACA, Álvar, *Naufragios*, ed. por Trinidad Barrera, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

O'GORMAN, Edmundo (ed.), "Dos documentos relativos al Nayarit", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, 10 (1939), pp. 313-346.

O'MALLEY S. J., John W., *The First Jesuits*, Cambridge, Mass./Londres, Harvard University Press, 1993.

———, "To Travel to Any Part of the World: Jeronimo Nadal and the Jesuit Vocation", en *Studies in the Spirituality of Jesuit*, 16 (1984), pp. 1-20.

O'PHELAN GODOY, Scarlett, *Rebellions and Revolts in Eighteenth Century Peru and Upper Peru*. Colonia/Viena, Böhlau, 1985.

OBREGÓN, Baltasar de, *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España escrita por el conquistador en el año de 1584*, ed. por Mariano Cuevas, México, Porrúa, 1988.

OCH S. J., Joseph, "P. Joseph Och's, Glaubenspredigers der G. J. in Neumexico, Nachrichten von seinen Reisen nach dem spanischen Amerika, seinem dortigen Aufenthalte vom Jahr 1754 bis 1767, und Rückkehr nach Europa 1768. Aus dessen eigenhändigen Aufzeichnungen. In drey Abschnitten", en MURR (ed), *Nachrichten* , 1808, vol. 1, pp. 1-292.

OESTREICH, Gerhard, "Strukturprobleme des europäischen Absolutismus. Otto Brunner zum 70. Geburtstag", en *Vierteljahresschrift für Wirtschafts- und Sozialgeschichte*, 55 (1968), pp. 329-347.

ORTEGA S. J., José de, "Maravillosa reducción y conquista de la provincia de San José del Gran Nayar, nuevo reino de Toledo", en FLUVIÁ, *Apostólicos afanes*, 1944, pp. 7-219.

———, *Vocabulario en lengua castellana y cora*, México 1732, nueva impresión Tepic, Tepic, sin editorial, sin año.

ORTEGA NORIEGA, Sergio, "Crecimiento y crisis del sistema misional, 1686-1767", en ORTEGA NORIEGA y RÍO (eds.), *Historia General de Sonora*, 1985, vol. 2, pp. 113-150.

———, "Hipótesis sobre la crisis del sistema misional en Sonora, Ostimuri y Sinaloa, 1680-1767", en *Memorias del Décimo Simposio de Historia de Sonora* (1986), pp. 25-35.

———, "El sistema de misiones jesuíticas, 1591-1699", en Ortega Noriega y Río (eds.), *Historia General de Sonora*, 1985, vol. 2, pp. 37-75.

Ortega Noriega, Sergio, e Ignacio del Río (eds.), *Historia General de Sonora*, vol. 2: *De la Conquista al Estado Libre y Soberano de Sonora*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1985.

Ortega Soto, Martha, "La colonización española en la primera mitad del siglo xviii", en Ortega Noriega y Río (eds.), *Historia General de Sonora*, vol. 2, 1985, pp. 153-189.

Ortiz, Alfonso (ed.), *Southwest*, 2 vols. (*Handbook of Nord American Indians*, vol. 9-10), Washington, Smithsonian Institution, 1983.

Pagden, Anthony, 1986, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, ed. corregida y aumentada, Cambridge: Cambridge University Press.

Palmer, Colin A., *Slaves of the White God. Blacks in Mexico, 1570-1650*, Cambridge, Mass./Londres, Cambridge University Press, 1976.

Pennington, L. E., "Samuel Purchas. His Reputation and the Uses of his Works", en Pennington (ed.), *The Purchas-Handbook. Studies of the Life, Times and Writings of Samuel Purchas 1577-1626*, 2 vols., Londres, The Hakluyt Society, 1997, vol. 1, pp. 3-118.

Peña Montenegro, Alonso de la, *Itinerario para párrocos de indios, en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena administración. Nueva edición purgada de muchísimos hierros*, Madrid 1771, Quito, Ed. Corporación de Estudios y Publicaciones, ed. facsimilar, 1985.

Pérez de Ribas S. J., Andrés, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, Madrid, Alonso de Paredes, 1645, nueva edición en 3 vols., México, Editorial Layac, 1944.

Peter, Gerhard, *The North Frontier of New Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1982.

Pfefferkorn S. J., Ignaz, *Beschreibung der Landschaft Sonora samt anderen merkwürdigen Nachrichten von den inneren Theilen Neu-Spaniens und Reise aus Amerika bis in Deutschland, nebst einer Landkarte von Sonora. Von Ignaz Pfefferkorn, elfjährigen Missionar daselbst*, 2 vols., Colonia, Langensche Buchhandlung, 1794-1795.

———, *Sonora. A Description of a the Province*, ed. por Theodore E. Treutlein, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1949.

PÍCCOLO S. J., Francisco María, *Informe del estado de la nueva christiandad de California 1702 y otros documentos*, ed. por Ernest J. Burrus S.J., Madrid, Porrúa Turanzas, 1962.

PLATT, Tristan, "Acerca del sistema tributario pre-toledano en el Alto Perú", en *Avances. Revista Boliviana de Estudios Históricos y Sociales*, 1 (1978), pp. 33-46.

PLATZWEG, Carl, *Lebensbilder deutscher Jesuiten in auswärtigen Missionen*, Paderborn, Junsermann'sche Buchhandlung, 1882.

PO-CHIA HSIA, Ronnie, "Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII", en *Manuscrits. Revista d'història Moderna*, 25 (2007), pp. 29-43.

———, *Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550-1750*, Londres/Nueva York, Routledge, 1992.

———, *The World of Catholic Renewal 1540-1770*, Cambridge/Nueva York/Melbourne, Cambridge University Press, 1998.

POESCHEL, Thomas Michael, *Archäologie und Ethnohistorie im Umkreis der südlichen Sierra Madre Occidental (Mexiko). Unter besonderer Berücksichtigung der Rolle des Silbers in der Akkulturation der Nayaritas und Caxcanes (Cora, Huichol, Tepecano)*, Hohenschäftlarn, Renner, 1985.

POLK, Dora Beale, *The Island of California. A History of the Myth*, Spokane, Arthur H. Clark, 1991.

POLZER S. J., Charles W., *Rules and Precepts of the Jesuit Missions of Northwestern New Spain*, Tucson, University of Arizona Press, 1976.

POLZER S. J., Charles W., y Thomas E. SHERIDAN (eds.), *The Presidio and Militia on the Northern Frontier of New Spain. A Documentary History*, vol. 2/1: *The Californias and Sinaloa-Sonora, 1700-1765*, Tucson, University of Arizona Press, 1997.

POPITZ, Heinrich, *Prozesse der Machtbildung*, Tübingen, Mohr, 1968.

POWELL, Philip W., *La guerra chichimeca (1550-1600)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977 (ed. inglesa 1952).

PROSPERI, Adriano, "'Otras Indias'. Misionari della Controriforma tra contadini e Selvaggi", en Giancarlo GARFAGNINI (coord.), *Scienze, credenze occulte e livelli di cultura*, Florencia, L. S. Olschki, 2004, pp. 105-134.

PROSPERI, Adriano, "Der Missionar", en Rosario VILLARI (coord.), *Der Mensch des Barock*, Essen, Magnus, 2004, pp. 142-180 (ed. italiana 1991).

PURCHAS, Samuel, *Hakluytus Poshtumus, or Purchas His Pilgrimes, containing a History of the World, in Sea-voyages, and lande-Travells, by Englishmen and*

others [...] *Some left written by Mr. Hakluyt, at his death more since added* [...], 5 vols., Londres, Henry Featherstone & William Stansby, 1625-1626.

Quijada H., Armando (ed.), *Documentos para la historia de Sonora*, vol. 1, Hermosillo, Gobierno del Estado, 1979.

Quinn, David B., *Richard Hakluyt, Editor. A Study Introductory to the Facsimile edition of Richard Hakluyt's 'Diveres Voyages' (1582), to which is added a facsimile of 'A Short and Brief Narration of the Two Navigations to Newe France', translated by John Florio (1580)*, Amsterdam, Theatrum Orbis Terrarum, 1967.

Radding, Cynthia, *Demograph Patterns on a Colonial Frontier* (manuscrito no publicado del 11 de junio de 1986).

———, *Wandering Peoples. Colonialism, Ethnic Spaces, and Ecological Frontiers in Northwestern Mexico, 1700-1850*, Durham/Londres, Duke University Press, 1997.

Ramusio, Giovambattista, *Delle navigationi et viaggi, nel qual si contiene la descrittione dell' Africa et del paese del Prete Janni, con varii viaggi dal Mar Rosso a Calicut, et in sin all' isole Molucche* [...], 3 vols., Venecia, gli heredi Luc Antonio Giunti, 1550-1559.

Recopilación de leyes de los reynos de las Indias, Madrid 1681, México, edición facsimilar, Porrúa, 1987.

Reff, Daniel T., *Disease, Depopulation, and Cultural Change in Northwestern New Spain, 1518-1764*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1991.

Reichler, Claude, "Préface. Le secrétaire des saintes", en Reichler (ed.), *Lettres édifiantes et curieuses des missions de l'Amérique méridionale par quelques missionaires de la compagnie de Jésus*, París, Editions utz, 1991, pp. 11-37.

Reinhard, Wolfgang, "Gelenkter Kulturwandel im siebzehnten Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Problem", en *Historische Zeitschrift*, 23 (1976), pp. 529-590.

——— (ed.), *Humanismus und Neue Welt*, Weinheim, Acata Humaniora, 1987.

———, "Sprachbeherrschung und Weltherrschaft. Sprache und Sprachwissenschaft in der europäischen Expansion", en Reinhard (ed.), *Humanismus*, 1987, pp. 17-36.

———, "Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters", in *Zeitschrift für Historische Forschung*, 10 (1983), pp. 257-277.

RENGGER, J. R., *Reise nach Paraguay in den Jahren 1818 bis 1826*, ed. por A. Rengger, Aarau, Sauerlænder, 1835.

REQUEMORA, Sylvie, "L'espace dans la littérature de voyages", en *Études Littéraires*, 34/1-2 (2002), pp. 249-276.

REYNOSO, Salvador (ed.), *Autos hechos por el capitán don Juan Flores de San Pedro, sobre la reducción, conversión y conquista de la provincia del Nayarit en 1722*, Guadalajara, Librería Font, 1964.

RICARD, Robert, *La 'conquête spirituelle' du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*, París, Institut d'Ethnologie, 1933.

RILEY, Carroll L., *The Frontier People. The Greater Southwest in the Protohistoric Period*, Albuquerque, 2ª ed. revisada, 1987.

———, "Spanish Contact and the Collapse of the Sonoran Statelets", en FOSTER y WEIGAND (eds.), *The Archaeology of West*, 1985, pp. 419-430.

RINALDINI S. J., Benito, *Arte de lengua tepeguana, con vocabulario, confessionario y catecismo, en que se explican los mysterios de nuestra santa fe catholica, mandamientos de la ley de Dios, y de nuestra santa madre iglesia*, México, D. Joseph Bernardo de Hagal, 1743.

RÍO, Ignacio del, "Auge y decadencia de los placeres y el Real de Cieneguilla, Sonora (1771-1783)", en *Estudios de Historia Novohispana*, 8 (1985), pp. 81-98.

———, *Conquista y aculturación en la California jesuítica 1697-1768*, México, UNAM, 1984.

———, "Los indios de Baja California (notas etnográficas)", en *Históricas*, 2 (1980), pp. 21-40.

———, "Repartimiento de indios en Sonora y Sinaloa", en *Memorias del Séptimo Simposio de Historia de Sonora* (1982), pp. 7-22.

———, "Sobre la aparición y desarrollo del trabajo libre asalariado en el norte de Nueva España (siglos XVI y XVII)", en FROST, MEYER y VÁZQUEZ (eds.), *El trabajo y los trabajadores*, 1979, pp. 92-111.

RIVERA, Pedro de, *Diario y derrotero de lo caminado, visto y observado en la visita que hizo a los presidios de la Nueva España Septentrional*, ed. por Vito Alessio Robles, México, Archivo Histórico Militar Mexicano, 1946.

RODRÍGUEZ GALLARDO, Juan Rafael, *Informe sobre Sinaloa y Sonora, año de 1750*, ed. Germán Viveros, México, AGN, 1975.

ROZAT, Guy, *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos*, México, Universidad Iberoamericana, 1995.

RUIZ, Antonio, *Relación de Antonio Ruiz (La conquista en el noroeste)*, ed. por Antonio Nakayama, México, INAH, 1974.

SAAGE, Richard, "*Utopia* und die drei Identitäten des Thomas Morus", en *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 53/12 (2005), pp. 1077-1089.

SACHSSE, Christoph y Florian TENNSTEDT, "Sicherheit und Disziplin. Eine Skizze zur Einführung", en SACHSSE y TENNSTEDT (eds.), *Soziale Sicherheit*, 1986, pp. 11-44.

——— (eds.), *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung. Beiträge zur historischen Sozialpolitik*, Frankfurt am Main, Surkamp, 1986.

SAHLINS, Marshall, *Stone Age Economics*, Chicago/Nueva York, Aldine-Atherton, 1972.

SAIGNES, Thierry, *Los Andes Orientales. Historia de un olvido*, Cochabamba, Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, Ediciones CERES, 1985.

———, "Ayllus, mercado y coacción colonial: el reto de las migraciones internas en Charcas (siglo XVII)", en HARRIS, LARSON y TANDETER (eds.), *La participación indígena en los mercados surandinos*, 1987, pp. 111-158.

———, "Las etnias de Charcas frente al sistema colonial (siglo XVII). Ausentismo y fugas en el debate sobre la mano de obra indígena, 1595-1665", en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 21 (1984), pp. 27-75.

SALVUCCI, J. Richard, "Reseña de Sandra Kuntz Ficker (coord.), *Historia mínima de la economía mexicana, 1519-2010*, México, El Colegio de México, 2010", en *Historia Mexicana*, 63/2=250 (2013), pp. 988-995.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Nicolás, *Indios y tributos en el Alto Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1978.

———, "Migraciones internas en el Alto Perú. El saldo acumulado en 1645", en *Historia Boliviana*, 2/1 (1982), pp. 11-59.

——— (ed.), *Población y mano de obra en América Latina*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

SANTAMARÍA, Daniel, *Hacendados y campesinos en el Alto Perú Colonial*, Buenos Aires, Fundación Simón Rodríguez/Editorial Biblos, 1988.

SAUER, Sabine, *Gottes streitbare Diener für Amerika. Missionsreisen im Spiegel der ersten Briefe niederländischer Jesuiten (1616-1618)*, Pfaffenweiler, Centaurus-Verlag, 1992.

SCHATZ, Klaus, "Franz Xaver und die Herausforderung der nichtchristlichen Religionen", en MEIER (ed.), *Sendung – Eroberung – Begegung*, 2005, pp. 99-117.

SCHEIBE, Wolfgang, *Die Strafe als Problem der Erziehung. Eine historische und systematische Untersuchung*, Beltz, Darmstadt, 3ª ed., 1977.

SCHERER, Heinrich, *Geographia hierarchica. Sive status ecclesiastici Romano-Catholici per orbem universum distributi succinta descriptio historico-geographica*, Munich, Bencard, 1703.

SCHILLING, Heinz, "Confessionalisation and the Rise of Religious and Cultural Frontiers in Early Modern Europe", en ANDOR y TÓTH (coords.), *Frontiers of Faith*, 2001, pp. 21-35.

SCHINDLING, Anton, "Konfessionalisierung und Grenzen der Konfessionalisierbrakeit", en Anton SCHINDLING y Walter ZIEGLER (coords.), *Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfessiom 1500-1650*, vol. 7: *Bilanz – Forschungsprespektiven – Register*, Münster, Aschendorff, 1997, pp. 9-44.

SCHRAMM, Gabriele, *Widmung, Leser und Drama. Untersuchungen zu Form- und Funktionswandel der Buchwidmung im 17. und 18. Jahrhundert*, Hamburgo, Verlag Dr. Kovac, 2003.

SCHURHAMMER, Georg, y Joseph WICKI (eds.), *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta. Nova editio ex integro refecta*, 2 vols., Roma, Institutm Historicum Societatis Jesu, 1996.

SCOTT, James C., *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1985.

SEBILL, Nadine, *Ayllus y Haciendas. Dos estudios de caso sobre la agricultura colonial en los Andes*, La Paz, Hisbol, 1989.

SEGESSER, Philipp A. (ed.), *Die Berichte des P. Philipp Segesser aus der Gesellschaft Jesu über seine Mission in Sonora, 1731-1761*, Lucerna, sin editorial, 1886.

SELWYN, Jennifer D., *A Paradise Inhabited by Devils. The Jesuits' Civilizing Mission in Early Modern Naples*, Aldershot/Burlington/Roma, Ashgate/Instititutum Historicum Societatis Iesu, 2004.

SHERMAN, William H., "Bringing the World to England. The Politics of Translation in the Age of Hakluyt", en *Transactions of the Royal Historical Society*, 14 (2004), pp. 199-207.

SIEVERNICH, Michael (coord.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Friburgo/Basilea/Viena, Herder, 2ª ed., 1991.

———, "La misión de la Compañía de Jesús: inculturación y proceso", en HERNÁNDEZ PALOMO y MORENO JERIA (coords.), *La misión y los jesuitas*, 2005, pp. 265-287.

SMITH, Buckingham (ed.), *Grammar of the Pima or Névome, a Language of Sonora, from a Manuscript of the XVIII Century (Arte de la lengua névome, que se dice pima, propia de Sonora; con la doctrina christiana y confesionario añadidos)*, San Augustin, Fl./New York: Cramoisy Press, 1862.

SOLANO, Francisco de (ed.), *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica 1492-1800*, Madrid, CSIC, 1991.

SOMMERVOGEL S. J., Carlos, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruselas/París, Oscar Schepens/Alphonse Picard, 1890-1909.

SPALDING, Karen, "Exploitation as an Economic System: The State and the Extraction of Surplus in Colonial Peru", en COLLIER, ROSALDO y WIRTH (eds.), *The Inca and Aztec States*, 1982, pp. 321-342.

SPALDING, Karen, "Kurakas and Commerce: A Chapter in the Evolution of Andean Society", en *Hispanic American Historical Review*, 53 (1973), pp. 581-599.

SPICER, Edward H., *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*, Tucson, University of Arizona Press, 1962.

———, *The Yaquis. A Cultural History*. Tucson, University of Arizona Press, 1980.

STEFFEL S. J., Matthäus, "Tarahumarisches Wörterbuch, nebst einigen Nachrichten von den Sitten und Gebräuchen der Tarahumaren, in Neu-Biscaya, in der Audiencia Guadalaxara im Vice-Königreiche Alt-Mexico, oder Neu-Spanien", en MURR (ed), *Nachrichten*, 1808, vol. 1, pp. 293-374.

STEKL, Hannes, "‹Labore et fame›. Sozialdisziplinierung in Zucht- und Armenhäusern des 17. und 18. Jahrhunderts", en SACHSSE y TENNSTEDT (eds.), *Soziale Sicherheit*, 1986, pp. 119-147.

STERN, Peter, y Robert H. JACKSON, "Vagabundaje and Settlement Patterns in Colonial Northern Sonora", en *The Americas*, 44 (1988), pp. 461-481.

STERN, Steve J., "La variedad y ambigüedad de la intervención indígena andina en los mercados coloniales europeos: apuntes metodológicos", en HARRIS, LARSON y TANDETER (eds.), *La participación indígena en los mercados surandinos*, 1987, pp. 281-312.

STITZ S. J., Peter, "Kalifornische Briefe des P. Eusebio Francisco Kino (= Chini) nach der oberdeutschen Provinz, 1683-85", en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 3 (1934), pp. 108-128.

STÖCKLEIN S. J., Joseph/*et al.* (eds.), *Der Neue Welt-Bott. Allerhand so Lehr- als Geistreiche Briefe, Schriften und Reise-Beschreibungen, welche von denen Missionariis der Gesellschaft Jesu aus Beyden Indien und anderen Uber Meer*

gelegenen Ländern [...] in Europa angelangt seynd, 5 vols., Augsburg/Graz/Viena, Martin y Veith/Kaliwoda, 1728-1761.

SUÁREZ ROCA, José Luis, *Lingüística misionera española*, Oviedo, Pentalfa, 1992.

SWANN, Michael M., "Migration, mobility, and the mining towns of colonial northern Mexico", en David J. ROBINSON (ed.), *Migration in Colonial Spanish America*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 162-163.

SWITEK, Günter, "Die Eigenart der Gesellschaft Jesu im Vergleich zu den anderen Orden in der Sicht des Ignatius und seiner ersten Gefährten", en SIEVERNICH (coord.), *Ignatianisch*, 1991, pp. 204-232.

TACCHI VENTURI S. J., Pietro, "Nuove lettere inedite del P. Eusebio Francesco Chino d. l. C. d. G.", en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 3 (1934), pp. 248-264.

TAMARÓN Y ROMERAL, Pedro, *Demostración del vastísimo obispado de la Nueva Vizcaya (1765)*, ed. por Vito Alessio Robles, México, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, 1937.

TANDETER, Enrique, *Coacción y mercado. La minería de la plata en el Potosí colonial, 1692-1826*, Cuzco, Centro de estudios regionales andinos 'Bartolomé de las Casas', 1992.

TANDETER, Enrique *let al.*, *The Market of Potosí at the End of the Eighteenth Century*, Londres, University of London, 1987.

TANNER S. J., Matthias, *Die Gesellschaft Jesu Bis zur vergiessung ihres Blutes wider den Götzendienst, Unglauben, und Laster, für Gott, den wahren Glauben, und Tugendten in allen vier Theilen der Welt streitend: Das ist: Lebens-Wandel, und Todtes-Begebenheit der jenige, die auß der Gesellschaft JESU umb verthätigung Gottes, des wahren Glaubens, und der Tugenden, gewalthätiger Weiß hingerichtet worden*, Praga, Carolo Ferdinandeische Universität Buchdruckerey, 1683 (en latín, Praga 1675).

TARAVAL S. J., Sigismundo, *La rebelión de los californios*, ed. por Eligio Moisés Coronado, Aranjuez, Doce Calles, 1996.

TAYLOR, William B. *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987 (ed. inglesa 1979).

TELLO, Antonio, *Libro segundo de la crónica miscelánea en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la santa provincia de Xalisco en el nuevo reino de la Galicia y Nueva Vizcaya y descubrimiento del Nuevo México*, ed. por José López-Portillo y Rojas, Guadalajara, Imprenta "La República Literaria", 1891.

———, *The Making of the English Working Class*, Londres, Victor Gollancz, 1963.

Thompson, Edward P., "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism", *Past & Present*, 38 (1967), pp. 56-97.

Torre Revello, José, "Las cartillas para enseñar a leer a los niños en América española", en *Thesaurus*, 15 (1960), pp. 214-234.

Valenzuela Morales, Felipe de Jesús, "Buscando la tumba de Kino", en *Festival del mes*, 24 de mayo de 2007 (www.isc.gob.mx/contenido/festivales/buscando-la-tumba-de-kino.shtml).

van Dülmen, Richard, *Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit*, Munich, C. H. Beck, 1985, 2ª ed. 1988.

van Krieken, Robert, "Occidental Self-understanding and the Elias-Duerr Dispute: 'Thick' versus 'Thin' Conceptions of Human Subjectivity and Civilization", en *Modern Greek Studies*, 13 (2005), pp. 273-281.

Vanderpool, Tim, "Legacies of Faith", en *Sunset*, 209/5 (2002), p. 30 (http://vnweb.hwwilsonweb.com/hww/results/external_link_maincontentframe.jhtml?_DARGS=/hww/results/results_common.jhtml.9).

Velarde S. J., Luis Xavier, "La primera relación de la Pimería Alta (1716)", en González Rodríguez (ed.), *Etnología y misión*, 1977, pp. 27-88.

———, "La segunda relación de la Pimería Alta (1717)", en González Rodríguez (ed.), *Etnología y misión*, 1977, pp. 89-122.

Venegas S. J., Miguel, y Marcos Burriel S. J., *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente sacada de la historia manuscrita, formada en México año de 1739 por el Padre Miguel Venegas de la Compañía de Jesús y de otras noticias y relaciones antiguas y modernas*, 3 vols., Madrid, Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández, 1757.

Vincent, Bernard, *Minorías y marginados en la España del siglo xvi*, Granada, Diputación de Granada, 1987.

Viqueira Albán, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las Luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Vitar, Beatriz, "La *otredad* lingüística y su impacto en la conquista de las Indias", en *Revista española de antropología americana*, 26n (1996), pp. 143-165.

Vogel Sabine, "Sozialdisziplinierung als Forschungsbegriff?", en *Frühneuzeit-Info*, 8/2 (1997), pp. 190-193.

WATANABE, John M., "Getting Over Hegemony and Resistance. Reinstating Culture in the Study of Power Relations Across Difference", en *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 66 (1999), pp. 117-126.

WEST, Robert C., *The Mining Community of Northern New Spain. The Parral Mining District*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1949.

———, *Sonora. Its Geographical Personality*, Austin, University of Texas Press, 1993.

WIMMER, Ruprecht, "Hernán Cortés en el teatro jesuítico de los países de habla alemana", en KOHUT y TORALES PACHECO (coords.), *Desde los confines*, 2007, pp. 697-710.

ZAMBRANO S. J., Francisco, y José GUTIERREZ CASILLAS S. J., *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, 16 vols., México, Ed. Jus, 1961-1977.

ZAVALA, Silvio, *Los esclavos indios en Nueva España*, México, El Colegio Nacional, 1967, p. 332.

ZERMEÑO, Guillermo, "Entre el saber y la edificación: una relación inestable", en Guillermo ZERMEÑO (ed.), *Cartas edificantes y curiosas de algunos misioneros jesuitas del siglo XVIII. Travesías, itinerarios, testimonios*, México, Universidad Iberoamericana, 2006, pp. 17-57.

ZUBILLAGA S. J., Félix, y Miguel Angel RODRÍGUEZ S. J. (eds.), *Monumenta Mexicana*, 8 vols., Roma, Institutus Historicus S. I., 1956-1991.

ZULAWSKI, Ann, "Mano de obra y migración en un centro minero de los Andes: Oruro 1683", en SÁNCHEZ-ALBORNOZ (ed.), *Población y mano de obra*, 1985, pp. 95-114.

REFERENCIAS DE LOS TEXTOS ORIGINALES

1. "La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano", en *Estudios de historia novohispana* 17 (México 1997), pp. 63-106.

2. "La vida en el noroeste. Misiones jesuitas, pueblos y reales de minas", en Pablo Escalante Gonzalbo (ed.): *Historia de la vida cotidiana en México*, vol. 1: *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España* (México, Fondo de Cultura Económica, 2004), pp. 443-472.

3. "La violencia en la conquista espiritual. Las misiones jesuitas de Sonora", en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 30 (Colonia 1993), pp. 27-54.

4. "Comunidad indígena y minería en la época colonial. El noroeste de México y el Alto Perú en comparación", en *Ibero-Amerikanisches Archiv* 23 (Berlín 1997), pp. 263-312.

5. "Política y cambios lingüísticos en el noroeste jesuítico de la Nueva España", en *Relaciones* 20/78 (Zamora, Mich. 1999), pp. 39-77.

6. "La conquista jesuita del noroeste novohispano", en *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 12 (Buenos Aires 2004), pp. 131-168.

7. "Misión jesuita y disciplinamiento social (siglos XVI-XVIII)", en Claudio Jiménez Vizcarra/Katharina Niemeyer/Rodolfo Fernández/Diana Carrano (coords.), *Transformaciones socioculturales en México en el contexto de la conquista y colonización. Nueva perspectiva de investigación* (Guadalajara, Universidad de Guadalajara/INAH/Universität zu Köln, 2009), S. 227-257.

8. "Las publicaciones alemanas de misioneros jesuitas sobre la Nueva España", en Horst Pietschmann, Manuel Ramos Medina y María Cristina Torales (eds.): *México y Alemania. Percepciones mutuas en impresos, siglos XVI-XVIII* (México: Universidad Iberoamericana 2005), pp. 307-329.

9. "El padre Joseph Stöcklein o el arte de inscribir el mundo a la fe", en Karl Kohut y María Cristina Torales (coords.): *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas* (Textos y Estudios Coloniales y de la Independencia 16, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2007), pp. 631-662.

10. "El P. Eusebio Francisco Kino, S.J. (1645-1711), la misión universal y la historiografía nacional", en Salvador Bernabéu-Albert (coord.), *El Gran Norte de México: instituciones, mitos y reflexiones historiográficas desde la frontera* (Madrid/Sevilla, CSIC/EEHA, 2009), pp. 213-250.

Miradas a la misión jesuita en la Nueva España
se terminó de imprimir en julio de 2015
en los talleres de Editorial Color, S.A. de C.V.
Naranjo 96 bis, P.B. Col. Santa María la Ribera
06400 México, D.F.
Tipografía y formación: El Atril Tipográfico, S.A. de C.V.
Portada: Pablo Reyna.
Cuidó la edición el autor, bajo la supervisión de
la Dirección de Publicaciones de
El Colegio de México.

La misión jesuita, en sus diferentes facetas, es el tema del presente libro, que reúne una decena de textos escritos en los últimos 25 años. En ellos se enfoca la obra misionera tanto en su proyección universal como en su realización regional y cotidiana en el noroeste novohispano. El trabajo de la Compañía de Jesús en esta periferia del imperio español perseguía objetivos religiosos y morales y al mismo tiempo servía a los intereses colonizadores. Apoyaba en la difícil pacificación de la región, promovía un profundo cambio en la vida de sus habitantes indígenas al cambiar sus formas de organización social, sus costumbres y su situación política. Con todo esto, la población no sólo adoptó la religión cristiana (considerada como la única verdadera fe) sino también fue puesta al servicio de la economía colonial centrada en la minería. Los informes que los jesuitas publicaron sobre su trabajo, a la vez, dejaron una profunda impronta en el imaginario que en el Occidente se estaba formando sobre el Nuevo Mundo. En suma, los misioneros jesuitas eran actores centrales para la comprensión de la colonización española de América y del papel del Occidente en los inicios de la globalización.





